MICHEL FOUCAULT: ENTRE EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA

Reflexiones en torno a la arqueo-genealogía del saber que vertebra la analítica de la gubernamentalidad neoliberal

IVÁN GABRIEL DALMAU

teseo

ExLibrisTeseoPress 183728. Sólo para uso personal

Michel Foucault: entre epistemología y política

Reflexiones en torno a la arqueo-genealogía del saber que vertebra la analítica de la gubernamentalidad neoliberal

Iván Gabriel Dalmau

teseo

DOI: 10.55778/ts877234206

Imagen de tapa: Jr. Korpa en Unsplash

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

Dalmau, Iván Gabriel
Michel Foucault: entre epistemología y política. Reflexiones en torno a la arqueo-genealogía del saber que vertebra la analítica de la gubernamentalidad neoliberal / Iván Gabriel Dalmau. – 1a ed – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2024.
Libro digital, EPUB
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-723-421-3
1. Filosofía Contemporánea. 2. Filosofía Política. 3. Epistemología. I. Título.
CDD 121

Este libro fue compaginado desde TeseoPress.

Todos aquellos que participan en la gran fobia al Estado,
que sepan bien que van para donde va el viento.

Michel Foucault

Indice

Agradecimientos
Prólogo
Marcelo Raffin

Introducción
1. Filosofía y diagnóstico en Michel Foucault
2. La arqueología de las formas de objetivación como herramienta al servicio del diagnóstico del presente
3. Hacia una crítica política del saber
4. La analítica de la gubernamentalidad
5. Torsiones epistemológico-políticas
El surgimiento y la radicalización de la gubernamentalidad neoliberal

Conclusión
Bibliografía
Acerca del autor

Agradecimientos

Para empezar, por tratarse de mi primer libro, quisiera agradecer a la universidad pública argentina, gratuita y de calidad, particularmente a la Universidad de Buenos Aires (UBA), en la que me gradué en Filosofía y en Sociología, me doctoré en Ciencias Sociales y realicé el programa de formación posdoctoral en Ciencias Sociales. En ese sentido, agradezco a las y los docentes, como así también a compañeras y compañeros de estudio que contribuyeron a mi formación. Además, teniendo en cuenta que aquí presento el resultado de una investigación desarrollada como investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), hago extensivo mi agradecimiento a dicha institución, en la que previamente me desempeñé como becario doctoral y posdoctoral (por lo tanto, agradezco también a quienes me acompañaron en aquellas etapas formativas). Dado el carácter complementario, de enriquecimiento mutuo, de la labor de investigación y del trabajo docente, considero fundamental agradecer nuevamente a la UBA y no puedo dejar de mencionar a la Universidad Nacional de San Martín.

Por otra parte, quisiera destacar que no alcanzan las palabras de agradecimiento para con mi director en el CONICET, el investigador principal Marcelo Raffin, por su apertura al diálogo y la discusión, su generosidad, excelente predisposición, amabilidad y paciencia, que trasciende el minucioso trabajo de corrección de versiones preliminares del presente escrito (que me han permitido introducir mejoras sustanciales, tanto de forma como de contenido). Asimismo, agradezco especialmente a mi codirectora –Cristina López– y a las y los compañeras/os que forman parte del Programa de

Estudios Foucaultianos (PEF) del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. En la misma dirección, no puedo dejar de agradecer a las y los colegas de otros grupos y universidades que participan habitualmente de los coloquios internacionales que anualmente se organizan en el marco del PEF, con quienes año a año tengo el gusto de discutir en torno al pensamiento de Michel Foucault y sus potencialidades para pensar nuestra actualidad.

Debido al diálogo cotidiano, que trasciende las vicisitudes de la labor académica, y al haber compartido el placer de escribir artículos y ponencias "a cuatro manos", no puedo dejar de mencionar a Luis Félix Blengino, Sebastián Botticelli y Pablo Martín Méndez (resulta difícil calibrar cuánto de este libro le debe al ida y vuelta diario con ellos). Tampoco quiero dejar de expresar mi gratitud con Senda Sferco, Gabriela Seghezzo, Matías Saidel, Emiliano Sacchi, Andrea Fagioli, Silvana Vignale, Luciana Álvarez, Agustina Andrada, Miguel Savransky, José Ignacio Scasserra, Mauro Benente, Claudio Cormick y Mario Gómez Pedrido.

Además, quisiera mencionar el carácter fructífero de la experiencia de brindar una serie de conferencias vinculadas a la temática del presente libro durante el mes de septiembre de 2023, que tuve la oportunidad de presentar en la Universidad Complutense de Madrid, en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y en la Universidad de Cádiz. En ese sentido, resulta insoslayable la mención de los colegas que me permitieron compartir reflexiones respecto de la investigación que me encontraba desarrollando, es decir, Rodrigo Castro-Orellana, Marco Antonio Díaz Marsá, Julián Sauquillo González (quien, hace más de una década, me dirigió gentilmente durante una estancia de investigación como invitado en la UAM al comienzo de mi formación doctoral), Francisco Vázquez García y Jesús González Fisac.

Por último, en términos personales, querría agradecer a mi

familia, familia política, amigas y amigos. En especial, debido al acompañamiento cotidiano, el aliento y la paciencia, quiero expresar mi infinita gratitud para con mi esposa y nuestrxs hijxs.

Prólogo

Marcelo Raffin[1]

Ciertamente, en el panorama intelectual contemporáneo, se producen múltiples trabajos sobre o a partir del pensamiento y los aportes de Michel Foucault. Sin embargo, son pocos los que se atreven a adentrarse profundamente en esa apuesta teórico-filosófica. Ese ha sido el desafío que se planteó Iván Dalmau en este libro. Por eso, lo primero que nos impresiona al avanzar en su lectura es el gesto intelectual que propone su autor: el de una interpretación del pensamiento foucaultiano a partir de una imbricación entre lo epistemológico y lo político como crítica política del saber. Esta perspectiva de análisis de la producción foucaultiana es sumamente original y posiciona el trabajo de Dalmau en su singularidad: la de insistir en la necesidad de hacer explícita la constitución de lo real a partir de relaciones no solo de poder, sino también, y al mismo tiempo, de saber. Esta operación, propuesta por Foucault, es retomada por Dalmau para el estudio del caso particular de la economía política, el liberalismo y el neoliberalismo, con especial hincapié en la producción de lo "humano" y de la verdad, dimensiones fundamentales de nuestra actualidad. En efecto, en el desarrollo de su investigación, Dalmau tematiza ciertos presupuestos del pensamiento foucaultiano sobre estas cuestiones que le permiten, de todas formas, trazar un plan de trabajo propio que va más allá del filósofo francés: las reconfiguraciones del escenario actual y las transformaciones de los dispositivos de una racionalidad y de un modo de producción que comenzaron a delinearse hace ya varias

décadas.

La perspectiva que guía dicho trabajo también está tomada de Foucault o, mejor dicho, de una exégesis cuidada de sus ideas. La arqueo-genealogía o los "ecos arqueológicos de la genealogía", como el propio Dalmau la denomina, se presenta así como una herramienta tanto de método como de metodología para llevar adelante el análisis propuesto. No es esta, no obstante, la que comúnmente suele utilizarse en trabajos intelectuales que se proponen seguir las huellas foucaultianas. Las lecturas menos atentas recuperan sea la arqueología, sea la genealogía, no advirtiendo la íntima relación que Foucault establece entre ambas, a partir de una serie de reajustes y señalamientos que formula, sobre todo, hacia fines de los años 1970. En este sentido, el libro de Dalmau constituye también un aporte sustantivo para el desarrollo de este aspecto central de la interpretación del pensamiento de Foucault.

Siguiendo estas ideas, Iván Dalmau demuestra cómo el saber de la economía política contemporánea o de la economía *tout court*, en sus versiones más hegemónicas, produce una cierta idea de mundo, de "humano", de verdad y de relaciones entre esos términos, en tanto formas de objetivación, que termina constituyendo el orden de las cosas en el que vivimos. En esta correlación, Dalmau se centra muy particularmente en los cursos dictados por Foucault en el Collège de France entre 1978 y 1979, al tiempo que relee su obra completa. De lo que se trata, por lo tanto, en su trabajo es de indagar la crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación de los saberes sobre "lo humano" en tanto constitutivas de la grilla de inteligibilidad acerca de cómo gobernar en el liberalismo y en el neoliberalismo.

La investigación, amplia, compleja y de largo aliento, permite a Dalmau analizar una serie de problemas propios de cada uno de los elementos que componen, definen y especifican

sus objetos de estudio. Así, en su análisis aparecerán, sucesivamente pero también estableciendo relaciones recíprocas, el mercado, la tensión entre el liberalismo decimonónico y la razón de Estado, las mutaciones de la racionalidad neoliberal, la competencia elevada a la enésima potencia, el capital humano y el sujeto como empresario de sí mismo. Todo ello en el marco de una sociedad civil que es, a un tiempo, producida por las relaciones que se tejen entre todos esos elementos bajo el prisma de la analítica de la gubernamentalidad, otro de los conceptos-marco centrales del pensamiento foucaultiano y del trabajo de Dalmau. Pero la tarea que se propone Dalmau no se detiene allí, sino que también recupera otro gesto fundamental de Foucault: la crítica, que, al mismo tiempo, resume la visión del pensador francés sobre la filosofía como actividad de diagnóstico del presente. Ello le permite desnaturalizar las relaciones bajo estudio y, sobre todo, desenmascarar la lógica sofística que informa la consabida fobia del Estado, basada en una visión conspirativa en la que el Estado, como una suerte de monstruo que todo lo devora, avanza sobre la sociedad civil. El ejercicio de la crítica habilita, por el contrario, recuperar la especificidad de los acontecimientos y de las prácticas que constituyen lo real.

De esta manera, el punto axial al que se dirige la composición intelectual que elabora Dalmau nos provee una lectura crítica de los saberes acerca de "lo humano" que Foucault desarrolla en sus cursos de 1978 y 1979 a partir de una lectura arqueo-genealógica que imbrica fuertemente las dimensiones epistemológica, política y ontológica.

No quiero dejar de subrayar, nuevamente, que el objeto de la investigación de Iván Dalmau es sumamente original, le pertenece y constituye, asimismo, un aporte de valor a la interpretación del pensamiento foucaultiano. Pero es, también, una herramienta teórico-filosófica en sí. En este sentido, el

libro se inscribe, además del campo de la filosofía, en el de las ciencias sociales y las humanidades en general, a partir de un gesto de interrelación de la gnoseología, la filosofía de la ciencia, la filosofía política, la metafísica, la teoría política, la ciencia social y la economía, campos a los que reporta grandes contribuciones. Dalmau despliega sus argumentos de manera clara y sólida, haciendo gala de erudición del pensamiento de Foucault, pero también de la gran tradición filosófica occidental en la que inscribe su trabajo.

Para mí, ha sido un placer leer este libro, cuyas etapas previas he acompañado, y aprender con él. Estoy convencido de que así también les ocurrirá a lxs eventuales lectores.

En definitiva, estamos en presencia de un trabajo de altísimo valor, que aborda una cuestión de absoluta actualidad, que nos ofrece herramientas útiles y eficaces para intervenir en nuestro presente y que, en este sentido, nos permite seguir escuchando el estruendo de la batalla al tiempo que nos invita a intervenir en ella.

---

1. Universidad de Buenos Aires/CONICET.

Introducción

Interrogantes que animan la escritura del presente trabajo

> Entre los años 1997 y 2015 se publica en Seuil/Gallimard el ciclo completo de los trece cursos impartidos por Michel Foucault en el Collège de France. (…) Si la obra conocida de Foucault antes de 1997 fue calificada de fragmentaria, y reducida a los problemas del poder, el saber y la subjetividad; después de la publicación de los cursos hay una evidente ampliación y complejización de estas investigaciones. Irrumpen una serie de conceptos respecto a los cuales todavía existe un enorme territorio que explorar como, por ejemplo, las nociones de gubernamentalidad, aleturgia o parrhesia. Pero también otros términos pierden su centralidad o la polémica dimensión paradigmática que se pretendió otorgarles. Este último es el caso de la cuestión disciplinaria y de la categoría de biopolítica.
>
> Castro-Orellana & Chamorro, 2021: 5

A lo largo de este libro me propongo analizar el tipo de crítica de los saberes acerca de "lo humano" que Michel Foucault despliega en sus cursos dictados en el Collège de France a finales de la década de 1970, abocados a trazar la genealogía del liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades de gobierno (2004a, 2004b). Por lo tanto, no es mi objetivo reconstruir la historia del liberalismo y el neoliberalismo elaborada en dichas investigaciones, ni tampoco reponer las diferentes aproximaciones que el filósofo ha propuesto respecto de la formación de las ciencias humanas;

sino que, por el contrario, me ocuparé de desbrozar la manera en que problematiza las ciencias humanas en tanto saberes sobre “lo humano”[1] en el marco de sus trabajos dedicados al tópico indicado. Cabe destacar que, en el último de los cursos referidos (correspondiente al período 1978-79), el pensador francés caracteriza su investigación como una crítica política del saber (2004b: 29-51). De lo que se trata, entonces, es de analizar en qué consiste la crítica política de los saberes respecto de “lo humano” tal como Foucault la despliega al dar cuenta de la imbricación entre la formación de las ciencias humanas y el surgimiento –y las transformaciones– del liberalismo y el neoliberalismo.

Habida cuenta del problema explicitado, la trama argumentativa de este libro se estructura por medio de una sucesión de cinco capítulos, a la que le seguirá una conclusión general. En el primero, titulado “Filosofía y diagnóstico en Michel Foucault”, revisaré la forma en que el filósofo problematiza el ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico del presente, en un arco que se extiende –al menos– desde mediados de los años sesenta hasta su muerte en 1984 (1994a, 1994b, 1994c, 2008, 2015a, 2023). Colocaré el foco de la lectura en dicha forma de caracterización de la labor filosófica, en tanto enmarca el trabajo de archivo recurrente que el pensador despliega en torno al discurso de las ciencias humanas. Por ende, la estrategia de lectura del corpus foucaultiano que implementaré se apoya en su característico gesto que consiste en la recuperación y reelaboración recurrente de los trabajos precedentes desde la perspectiva de sus indagaciones en curso, como lo señalan, entre otros, Alessandro Fontana y Mauro Bertani: “Foucault, en un procedimiento que le era propio, no ha cesado hasta el final de su vida de ‘releer’, de resituar y de reinterpretar sus antiguos trabajos a la luz de los últimos, en una suerte de reactualización incesante” (1997: 248)[2].

Por otro lado, dado que a lo que se apunta es a explicitar el carácter diagnóstico que articula la interrogación foucaultiana respecto de la formación de las ciencias humanas, es de destacar que la reconstrucción que realizaré será en función de dicho problema; razón por la cual dejaré de lado cuestiones que serían relevantes si la pregunta que animara la escritura del capítulo fuese otra, como por ejemplo la revisión de los matices y cambios de acento entre las distintas alusiones foucaultianas a la noción de crítica o sus diferentes abordajes respecto de la constitución de las ciencias humanas. Dicho de otro modo, me propongo realizar una lectura problemática que, si bien requiere de la revisión de ciertos tópicos, no es equivalente al tipo de reconstrucción que vendría al caso realizar si el problema que acicateara la lectura propuesta fuese el tópico en cuanto tal. En última instancia, se trata de que la tarea reconstructiva esté puesta al servicio de una pregunta-problema de carácter filosófico, en lugar de que sea convertida en un "fin en sí mismo" como si el ejercicio de lecto-escritura se inscribiera en una producción motivada por objetivos enciclopédicos.

Luego, en el segundo capítulo, titulado "La arqueología de las formas de objetivación como herramienta al servicio del diagnóstico del presente", revisaré el tipo de crítica de las ciencias humanas que el filósofo forja en el seno de su arqueología (Foucault, 1966, 1969, 1994d). Particularmente, desbrozaré cómo problematiza la noción de saber en contraposición a la de conocimiento, lo que trae aparejado el desanclaje de la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto y el correlativo desplazamiento desde el problema de la objetividad cognoscitiva (de cuño normativo) hacia el de la crítica de las formas de objetivación (de carácter diagnóstico). Si en el primer capítulo me ocuparé de mostrar que la problematización recurrente de la constitución de "lo humano" como objeto de

saber elaborada por Foucault se encuentra jalonada por una preocupación de carácter diagnóstico, en el segundo me detendré en mostrar de qué modo, por medio de la introducción de qué conceptos, el filósofo forja una perspectiva que le permite hacer de las ciencias humanas el blanco de una interrogación dirigida hacia la problematización del presente. En otros términos, la reconstrucción de la contraposición entre saber y conocimiento, y el correlativo desplazamiento del problema de la objetividad cognoscitiva hacia el de las formas de objetivación, apunta a mostrar por medio de qué herramientas el pensador configura una interrogación filosófica sobre las ciencias humanas que no se circunscribe a la preocupación normativa que permea el desarrollo de la teoría del conocimiento. Una "epistemología que no se basta a sí misma" es un modo de abordaje de las ciencias humanas en cuanto saberes que, por lo tanto, se encuentra motorizado por una preocupación de índole ontológico-política, esto es, dirigida hacia dar cuenta del modo en que se configura el presente de quien filosofa; en lugar de problematizar dichas ciencias dentro de las mallas de la "filosofía teórica".

En el capítulo tercero, titulado "Hacia una crítica política del saber", reconstruiré el camino que, de manera zigzagueante, el pensador francés traza a lo largo de la década del setenta respecto de las herramientas de que se vale en sus trabajos. En ese sentido, me centraré en el trayecto que se extiende desde el inicio de la década, momento en que caracteriza el método de trabajo filosófico en las canteras de la historia como "genealogía" (Foucault, 1994e, 2011), hasta la apuesta de método del curso dictado en 1978-79 –dedicado a la genealogía del liberalismo y el neoliberalismo– presentada bajo la denominación de "crítica política del saber" (Foucault, 2004b). Al respecto, para analizar en qué consiste una crítica política del saber, desplegaré la reconstrucción señalada, cuyo eje fundamental será dar cuenta de lo que cabría denominar

“ecos arqueológicos de la genealogía”, de modo tal de captar la riqueza que encierra la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber. Tipo de crítica que, como me propongo mostrar, se constituye como una arqueo-genealogía de las formas de objetivación.

En el cuarto capítulo, titulado “La analítica de la gubernamentalidad”, buscaré articular la lectura desarrollada a lo largo de los capítulos precedentes. Tras haber reconstruido la noción de crítica política del saber, indagaré la manera en que el filósofo problematiza las formas de objetivación inmanentes al discurso de las ciencias humanas en el marco de dicha apuesta de método en el curso dictado en el Collège de France en 1979, por medio del que se ocupa de problematizar el surgimiento y las transformaciones de la racionalidad política liberal y neoliberal (Foucault, 2004a, 2004b; Castro, 2011a; Oksala, 2013, 2023; Lemke, 2019; Raffin, 2021a). En este capítulo, analizaré entonces la crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación inmanentes a los saberes sobre “lo humano” en tanto constitutivas de la grilla de inteligibilidad acerca de cómo gobernar en el marco del ejercicio de la soberanía política, bajo la forma del liberalismo decimonónico frente al prisma de reflexión política forjado en el seno de la denominada razón de Estado. Lectura que será completada en el quinto capítulo –“Torsiones epistemológico-políticas. El surgimiento y la radicalización de la gubernamentalidad neoliberal”–, en el que me centraré en la revisión de las mutaciones en las formas de objetivación inmanentes al discurso de la economía política, en tanto saber acerca de “lo humano”. Cuestión que me permitirá captar la especificidad de la racionalidad neoliberal frente al liberalismo clásico. En sentido estricto, en primer lugar, me detendré en el surgimiento de la gubernamentalidad neoliberal en la Europa de entreguerras, en cuyo seno Foucault destaca las discusiones que tuvieron lugar en el marco del Coloquio Walter Lippmann

de 1938, en el que participaron renombradas figuras de la filosofía jurídico-política, la economía y la epistemología de las ciencias sociales (como el francés Louis Rougier, los miembros de la Escuela Austríaca Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, y los ordoliberales alemanes nucleados en la Escuela de Friburgo). Tras lo cual el foco de la lectura se dirigirá hacia la radicalización de la gubernamentalidad neoliberal en el marco del desarrollo de la teoría del capital humano por parte de la Escuela de Chicago.

Hacia una problematización del modo de abordaje

> Cada libro transforma lo que pensaba al terminar el precedente. Soy un experimentador y no un teórico. (…) Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes. (…) Cuando empiezo un libro, no sé qué pensaré al final, ni qué método utilizaré. Cada uno de mis libros es una manera de desbrozar un objeto y forjar un método de análisis.
>
> Foucault 1994f: 42

Antes de dar cierre a la presente introducción, considero oportuno explicitar la estrategia metodológica que he utilizado para el trabajo sobre la producción de Michel Foucault, en pos de la realización de una lectura arqueológica y problemática del corpus en cuestión. Fundamentalmente, a partir de mi lectura de los conceptos forjados por el pensador, considero relevante realizar la siguiente "distinción categorial": indagar acerca de las herramientas constituidas por la filosofía foucaultiana en absoluto implica comprometerme con un análisis doxológico respecto de lo ajustado o no de las referencias introducidas por Foucault respecto de otras/os filósofas/os y corrientes filosóficas. En ese sentido, por ejemplo,

al revisar cómo problematiza el saber, distinguiéndolo del conocimiento, no pretendo evaluar la prolijidad de las referencias foucaultianas a la fenomenología. Tampoco me detendré en problematizar la "corrección" de sus lecturas de Immanuel Kant o de Friedrich Nietzsche, si bien la referencia a ambos autores será fundamental a la hora de dar cuenta del modo en que problematiza la filosofía como actividad de diagnóstico de la actualidad. Es decir que, si bien considero relevante la forma en que, por ejemplo, los nombres de Kant y Nietzsche se encuentran presentes en el discurso foucaultiano, articulando su economía, esto no implica en absoluto convalidar en un registro historiográfico lo atinada o plausible que resulta la manera en que el francés se ubica frente a ambos filósofos alemanes. En otros términos, son dos problemas de investigación diferentes: cómo entiende la filosofía crítica Foucault –cuestión que requiere revisar la forma en que se ubica en torno al legado de Kant y Nietzsche– y cuán rigurosamente lee Foucault a Kant y Nietzsche. No puede pasarse, sin solución de continuidad, de un problema al otro.

Por ende, si bien resulta indispensable destacar cómo se ubica Foucault en torno a lo que señala que serían las posteridades críticas abiertas a partir del legado kantiano (2008: 3-39), ello no implica evaluar –ni mucho menos convalidar tácitamente– la lectura foucaultiana del *königsbergense*, como si el francés fuese un historiador de la filosofía moderna. Puede decirse, entonces, que al abordar la producción foucaultiana en el marco de una investigación inscripta de forma interdisciplinaria, "a mitad de camino" de la filosofía política contemporánea y la epistemología de las ciencias sociales, los trabajos de Foucault son abordados en tanto fuentes primarias, no como si se tratara de un historiador de la filosofía que publicara artículos sobre "la obra" de otras/os filósofas/os. En sintonía con la cita que he colocado como epígrafe, considero oportuno leer a Foucault como un

“experimentador”, como un filósofo de primera línea que propone herramientas conceptuales acicateado por los problemas del presente en que se encuentra inmerso. Por lo tanto, distinguiré entre la forma en que las menciones de otras corrientes filosóficas estructuran el discurso foucaultiano y la evaluación respecto de su plausibilidad filológico-historiográfica.

Sin embargo, lo antedicho no implica que, a la hora de revisar la estrategia foucaultiana de explicitar en qué consiste la perspectiva arqueológica por medio de una contraposición con la fenomenología, deje de reponer cierta faceta de esta corriente para clarificar la posición de Foucault. Sin menoscabo de la distinción metodológica explicitada, considero que una somera revisión de determinado aspecto de la fenomenología puede contribuir a la comprensión del juego de espejos que vertebra la estrategia foucaultiana de deslinde de la arqueología respecto de la fenomenología. Cuestión que bajo ningún punto de vista implica sostener que la lectura foucaultiana de la fenomenología “le haga justicia” a la riqueza de matices de dicha tradición, ni mucho menos que cierta faceta que mínimamente reponga para esclarecer la posición de Foucault agote las múltiples aristas de dicha corriente fundamental de la filosofía contemporánea. Otro tanto podría decirse en relación con el marxismo, puesto que –por ejemplo– al analizar la distinción foucaultiana entre su propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber y la crítica marxista de la ideología, no considero oportuno evaluar cuán fina es la reconstrucción que el pensador francés propone, sino que más bien trataré de captar a contraluz el eje de la herramienta filosófica acuñada por medio de ese contrapunto con el marxismo.

Sobre esta cuestión en particular, viene al caso recordar que al comienzo del curso *Du gouvernement des vivants* (Foucault, 2012), dictado en el Collège de France en el período

1979-80, al introducir una reformulación de la noción de gubernamentalidad desde la grilla saber-poder hacia la grilla gobierno mediante la verdad, el filósofo recuerda que previamente había introducido la grilla saber-poder como forma de desmarcar su perspectiva de la crítica de la ideología dominante, y explicita una serie de objeciones que podrían formulársele a dicho enfoque. Objeciones que, en la edición del curso como libro, se encuentran condensadas en un párrafo (Foucault, 2012: 12-13), que es al mismo tiempo extremadamente escueto y sumamente ilustrativo. Esto es, si tomáramos lo dicho por Foucault como "bibliografía secundaria" sobre la crítica marxista de la ideología, va de suyo que una lectura tan breve adolece, necesariamente, de falta de matices. Pero, leído como una estrategia filosófico-pedagógica que apunta a clarificar la propia perspectiva foucaultiana, dicho punteo de unas pocas líneas resulta muy instructivo. De lo que se trata, en definitiva, es de evitar dos formas de lectura que, si bien se oponen a nivel del posicionamiento filosófico, presuponen una metodología de trabajo filosófico equivalente; esto es, el "foucaultianismo *a priori*" que reduce el marxismo a lo dicho por Foucault, como si el pensador francés fuera un historiador de dicha forma de pensamiento, y la "crítica por elevación" que pretende invalidar las herramientas foucaultianas por haber sido introducidas a partir de un juego de espejos con una versión simplificada del marxismo.

Por otra parte, dado que Foucault es un filósofo cuyos trabajos sobre las formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad –las disciplinas, la biopolítica, el liberalismo y el neoliberalismo– han sido retomados como puntos de partida de vastas líneas de investigación, tanto en el campo de la filosofía política como en el ámbito de las ciencias sociales, se torna pertinente explicitar que dichas indagaciones "posfoucaultianas" exceden el objeto del presente libro. Por esta razón, las eventuales referencias que puedan incluirse a

trabajos como los de Giorgio Agamben (1995), por ejemplo, no estarán motivadas por una pregunta por los aportes que allí se condensan, sino por la manera en que allí se interpreta a Foucault. Así, estas publicaciones tendrán un estatuto análogo al de las fuentes secundarias, y su tratamiento será inverso al dado al corpus foucaultiano. Por lo tanto, si en los trabajos del francés resulta pertinente colocar el foco de miras en las herramientas que configura, dejando a un lado cómo problematiza a determinadas/os filósofas/os, las publicaciones de las/os investigadoras/es que lo retoman se tornan relevantes en un sentido inverso. Puesto que, en el contexto de esta investigación, solo resultan pertinentes por cómo interpretan a Foucault, en lugar de por los desarrollos conceptuales que despliegan a partir de un diálogo crítico con alguno de sus aportes.

Paralelamente, de manera análoga, quisiera destacar que al hacer de los trabajos de Foucault el blanco de la investigación, y preguntarme por el tipo de crítica que el filósofo perfila en ellos, considero relevante remarcar que quedan por fuera del foco de este libro el análisis y la discusión de los aportes foucaultianos en un registro historiográfico. Por ende, no me abocaré a la evaluación de la plausibilidad o rigurosidad de la lectura que realiza, por ejemplo, respecto de la formación de las ciencias humanas o de las artes de gobierno, cual si sus trabajos se inscribiesen en el campo de la historia de las ciencias o de la historia social y política. En contraposición, la presente investigación –inscripta en un registro filosófico– apunta a dar cuenta de la riqueza de las herramientas que el filósofo configura para problematizar la imbricación entre las ciencias humanas –en tanto saberes sobre "lo humano"– y las artes de gobernar. Como lo señalara en el apartado correspondiente, es objetivo de este trabajo dar cuenta del tipo de crítica que se configura a partir de la caja de herramientas foucaultiana, y no evaluar su producción filosófica en un

registro historiográfico, sea respecto de las ciencias humanas o de la política.

En ese sentido, sin menoscabo del hecho de que, en el pasaje de la década del setenta a la del ochenta del siglo pasado, el neoliberalismo devendría *mainstream* del pensamiento político a nivel mundial (impregnando la agenda de políticas públicas "promovidas" por los llamados organismos multilaterales de crédito), que es por cierto lo que motiva que, de los distintos tópicos por medio de los que Foucault aborda la imbricación entre la formación de las ciencias humanas y la emergencia de los modos de ejercicio del poder, sea éste en el que me detenga; lo relevante, en términos filosófico-políticos, es el conjunto de conceptos acuñados por el filósofo que pueden ser apropiados para problematizar nuestro presente. Sobre este punto, no puede soslayarse que han pasado más de cuatro décadas desde el dictado del curso, ni que nos encontremos leyéndolo desde Argentina. Lo que quiere decir que, en sentido estricto, lo que vuelve pertinente analizar desde una semicolonia ubicada en la periferia del capitalismo, a comienzos de la tercera década del siglo XXI, la lectura realizada en 1978-79 (esto es, antes del ascenso de Margaret Thatcher en Reino Unido y de Ronald Reagan en los Estados Unidos) por un filósofo francés respecto de economistas, sociólogos y filósofos austríacos, alemanes y estadounidenses, es el tipo de crítica que despliega. O sea, su forma de problematización. Es ese, justamente, el aporte que el trabajo filosófico puede realizar, complementando así las herramientas brindadas por las investigaciones del campo de las ciencias sociales y la historia intelectual respecto de la recepción e implementación local del neoliberalismo.

---

1. Por medio de la expresión "saberes acerca de lo humano" me refiero no solo a las ciencias humanas en sentido estricto, que en los términos de Foucault son la sociología, las ciencias con radical psi y los estudios literarios (1966; Sabot, 2006), sino también a aquellos saberes cuya

formación enmarca la constitución del “hombre” en tanto que “vive, trabaja y habla”. Esto es, las ciencias empíricas –biología, economía política y filología– que toman por objeto a los “cuasi-trascendentales” de la episteme modera: “la vida, el trabajo y el lenguaje”, respectivamente (Foucault, 1966).

2. Salvo en los casos en que se indique lo contrario, he trabajado directamente sobre las fuentes en idioma original.

1

Filosofía y diagnóstico en Michel Foucault

1.1. Introducción

> Podríamos sostener, hoy en día, a través de una lectura integral y retrospectiva de la producción foucaultiana (con la publicación ya completa de sus cursos –que ha brindado una clave interpretativa sumamente valiosa– y que se suma a la de los *Dits et écrits* de hace veinte años y a la de sus libros), que la cuestión o el problema de la verdad, la verdad, ha venido a cobrar un peso específico, insoslayable y tal vez mayor (de lo que ya advertíamos antes de la publicación de los cursos) en el decurso y en las intenciones de sus investigaciones, en relación con las formas de lo "humano" y del poder.
>
> Raffin, 2015a: 59

En este capítulo me propongo revisar el modo en que Foucault problematiza de manera recurrente el discurso de las ciencias humanas, en tanto saberes sobre "lo humano", dentro del marco de su caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico del presente[1]. De este modo, sentaré las bases para establecer el carácter diagnóstico de la crítica foucaultiana de los saberes acerca de "lo humano", de forma tal de poder enfocarme luego en el tipo de crítica respecto de dichas ciencias que despliega en el contexto de sus investigaciones

sobre el liberalismo y el neoliberalismo en tanto racionalidades de gobierno.

En términos formales, dividiré el capítulo en tres puntos, que serán acompañados de un apartado en el que se condensan las conclusiones correspondientes. El desarrollo del capítulo se inicia con un parágrafo en el que se explicita la manera en que la transformación en el material disponible, fruto de la publicación –entre otros textos– de los cursos dictados por Michel Foucault en el Collège de France, ha operado como condición de posibilidad de la reconstrucción elaborada a continuación (Lehm y Vatter, 2014: 1-2). En el segundo punto, reconstruiré el modo en que el filósofo ubica sus trabajos en una de las posteridades erigidas en torno al legado crítico kantiano, aquella modulación de la crítica que se caracteriza por interrogar –a modo de diagnóstico– el presente de quien filosofa, constituyendo así una ontología de la actualidad (Foucault, 2008; Gros, 2008: 347-361). Cabe destacar que, sin desconocer que Foucault se ha ocupado de problematizar la noción de crítica a partir de una revisión del opúsculo kantiano sobre la *Aufklärung* de manera recurrente entre 1978 y 1984 (1994c, 2008, 2015a; Revel, 2008: 19-20), los matices y torsiones de dicha lectura quedan por fuera del foco problemático del libro. Justamente, en función del interrogante que anima la revisión de la problematización foucaultiana de la crítica en tanto actividad de diagnóstico, y la forma en que recupera sus desarrollos precedentes (explicitando la relevancia de problematizar los saberes a la hora de llevar a cabo el diagnóstico crítico del presente), circunscribiré la lectura al abordaje de dicha problemática desplegado por Foucault en la primera lección del curso *Le gouvernement de soi et des autres*, dictada en el Collège de France el 5 de enero de 1983 (2008: 3-39).

En el siguiente apartado, me detendré en la manera en que el discurso de las ciencias humanas se configura como blanco

recurrente del trabajo de archivo realizado por el filósofo. Sin embargo, en tanto que me propongo mostrar que el abordaje recurrente de dichos saberes se enmarca en una concepción de la crítica como actividad de diagnóstico, para disipar la sospecha de que la lectura propuesta adolece de una suerte de "forzamiento teleológico", comenzaré dicho parágrafo mostrando que tempranamente, a mediados de la década del sesenta, Foucault explicitó en más de una oportunidad el carácter diagnóstico de sus investigaciones (1994a, 1994b; 2023).

1.2. Las transformaciones en el corpus foucaultiano

> En retrospectiva, los trabajos publicados aparecen como fotografías, como recortes momentáneos de un proceso (…). Sin embargo, la lectura de las lecciones del Collège de France provee un antídoto eficiente para esto. En dichas conferencias vemos a Foucault trabajando, volviendo constantemente sobre cuestiones previas, retomándolas y reformulándolas.
>
> Wallenstein, 2013: 10

En sintonía con la cita de Raffin que he colocado como epígrafe de la introducción del capítulo y con la referencia a Wallenstein que antecede estas líneas, es objetivo del presente apartado mostrar la manera en que la publicación de los cursos dictados por Foucault, sumado a la compilación de los cuatro tomos de los *Dits et écrits*, ha transformado el material disponible. Modificación tal que no solo permite advertir la centralidad que en su producción poseían determinadas problemáticas que quizás no resultaban fácilmente palpables a través de sus libros, sino que además invita a releer aquellos problemas que sí eran abordados explícitamente en los libros publicados en vida por Foucault, como puede ser el caso del

saber, de las ciencias humanas, de las formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad y de las prácticas de sí. De este modo, para decirlo foucaultianamente, la transformación del corpus formado por el conjunto de los documentos publicados en nombre de Michel Foucault alteró la forma en que este aparecía –de manera inmanente al tejido documentario– como un autor (Foucault, 1969, 1994g) susceptible de ser estudiado en el ámbito académico de la historia de la filosofía contemporánea.

Básicamente, la edición de los cursos permitió completar los años de "silencio editorial", que en lo que a la publicación de libros en vida por parte del autor respecta, se extendía entre *L'archéologie du savoir* (Foucault, 1969) y *Surveiller et punir* (Foucault, 1975), y entre el primero y el segundo y tercer tomo de *Histoire de la sexualité* (Foucault, 1976, 1984a, 1984b). En ese sentido, sostengo que esta modificación en el corpus documental conduce a tomar distancia del modo en que se constituyó, tempranamente, en la bibliografía secundaria la caracterización de Foucault como un "autor" en cuya "obra" podrían distinguirse tres etapas, ligadas a décadas, métodos y objetos (Dreyfus & Rabinow, 1983; Blanchot, 1986; Deleuze, 1986). Específicamente, desde dicho marco de lectura se consideraba que en la década del sesenta Foucault se valía del método arqueológico y su objeto privilegiado de estudio era el saber, de allí que la presunta etapa sea denominada como "arqueológica". Tras lo cual, durante la década del setenta, se habría ocupado de problematizar el poder, valiéndose de la genealogía nietzscheana como método. Por último, en los años ochenta, el filósofo redirigiría su preocupación hacia la constitución ética de la subjetividad, período en el que supuestamente modificaría el recorte temporal de su archivo, al enfocarse en discursos formados en el seno de la filosofía y la cultura greco-romana.

En torno a ello es de destacar que, tal como me ocuparé de

reconstruir a lo largo de los parágrafos siguientes, la preocupación ontológico-política por la constitución del presente atraviesa el corpus foucaultiano, ya que en plena "etapa arqueológica" el pensador francés destacaba el carácter diagnóstico de sus investigaciones (Foucault, 1994a, 1994b, 2023). Por otra parte, el discurso de las ciencias humanas constituye un blanco privilegiado del trabajo de archivo realizado por Foucault durante gran parte de su producción filosófica, más allá de la mencionada "etapa". Del mismo modo, si bien me detendré sobre este punto recién en el tercer capítulo, en el pasaje de los años sesenta a la década del setenta no se produce un abandono de la arqueología, ya que no solo pueden rastrearse "ecos arqueológicos de la genealogía" sino que, incluso, considero que dicha revisión es fundamental para dar cuenta de la riqueza de la problematización de las relaciones de saber-poder que despliega en ese momento bajo el nombre de genealogía. Razón por la cual sostengo que sin reponer dichos "ecos arqueológicos", la propuesta genealógica de llevar a cabo una crítica política del saber resulta empobrecida. Sobre este punto, resulta ilustrativa la interpretación propuesta por Revel:

> Los análisis de Foucault buscaron, en particular, sacar a la luz las características de nuestro propio régimen de verdad. (…) El tema de los "juegos de verdad" está omnipresente en los trabajos de Foucault desde el momento en que los análisis de las condiciones de posibilidad de la constitución de los objetos de conocimiento y de los modos de subjetivación se dan como indisociables (2008: 64-65).

A su vez, en lo que respecta a la denominada "tercera etapa", cabe enfatizar que en el seno de sus indagaciones realizadas durante los años ochenta, Foucault reivindicó el carácter diagnóstico de su labor, al inscribir su propia

producción en el sendero de la crítica abierto por el Kant que problematiza su propio presente, y da lugar a una forma de crítica que el filósofo francés caracteriza como una ontología de la actualidad (2008: 3-39). De hecho, frente a la interpretación errónea, plausible antes de la publicación de los cursos, de que Foucault cambia el recorte temporal de su archivo en sus libros de los años ochenta, viene al caso recordar que en el primero de los cursos que dicta en el Collège de France, en el que se propone trazar una morfología de la voluntad de saber, se ocupa de trabajar, por ejemplo, sobre el discurso de los sofistas, *Metafísica* de Aristóteles y *Edipo Rey* de Sófocles, entre otros marcos de referencia y objetos del mundo antiguo (2011; Raffin, 2012).

Por otro lado, en el curso de 1977-78 (Foucault, 2004a), al trazar la genealogía de la noción de gobierno como conducción de conductas, se detiene en el pastorado cristiano, cuya emergencia ubica como acontecimiento clave –en razón de la forma de sujeción y subjetivación por la verdad que configura– dentro de la filial compleja de la procedencia de las formas de la gubernamentalidad moderna y contemporánea dado que, justamente, en estas pervive la paradoja del pastor resumida en la fórmula *omnes et singulatim* (Foucault, 1994h). No es ocioso recordar que la revisión de la procedencia de la metáfora del pastor lo llevará a detenerse en el *Político*, diálogo platónico al que destaca debido a la presencia de la metáfora en cuestión, tras haber enfatizado su ausencia casi completa dentro del pensamiento político de la Grecia clásica (Blengino, 2024: 65).

Por lo tanto, cuando en los libros, cursos y conferencias de los años ochenta Foucault se aboque a trabajar con detenimiento las prácticas de sí, las formas de gobierno de sí y de los otros, el decir veraz –*le dire vrai*– (Raffin, 2017a: 49-65), etc., enmarcadas en la reformulación de la grilla saber-poder por la grilla gobierno mediante la verdad, que dará lugar al despliegue de una anarqueología de las prácticas aletúrgicas

(Foucault, 2012; Sauquillo, 2015: 67-90; Larrauri, 2018), más que un abandono de la preocupación por la actualidad o de un giro subjetivista hacia la ética, lo que acontece es, como lo señalara Raffin (2018a, 2018b), una torsión de su problematización de la política, al desplegar de forma complementaria al trabajo diagnóstico, una problematización de la política en términos poiéticos, fundamental para poder pensar formas de resistencia (política en términos poiéticos) a la gubernamentalidad liberal y neoliberal (política en términos diagnósticos). Resulta clave que al problematizar la torsión introducida por el cristianismo respecto de las prácticas de sí que tuvieron lugar en el mundo tardo-antiguo greco-romano, el filósofo destaca que es en la senda abierta por dicha transformación que se inscribe la formación de las ciencias humanas en la modernidad.

A modo de ejemplo, cabe mencionar una serie de señalamientos realizados por Michel Foucault al inicio de sus conferencias dictadas en la Universidad de Vermont en el año 1982, en las que desarrolla una problematización de las relaciones entre subjetividad, gobierno y verdad en el marco del abordaje de las denominadas técnicas de sí en la cultura y la filosofía greco-romana. Prácticas a las que en el devenir de las clases contrapondrá tanto las del "examen de sí mismo" desarrolladas en el ámbito del "cristianismo primitivo" como las formas de producción de la verdad sobre los sujetos propias de las modernas ciencias humanas. Allí, al contextualizar el tópico a abordar en las conferencias dentro del marco de sus investigaciones precedentes, Foucault sostuvo que

> Mi objetivo, desde hace más de 25 años, ha sido bosquejar una historia de las diferentes maneras por medio de las que los hombres, en nuestra cultura, elaboraron un saber acerca de sí mismos: la economía, la biología, la psiquiatría, la medicina y la criminología. Lo esencial no consiste en tomar este saber como

> criterio, sino en analizar esas supuestas ciencias como "juegos de verdad"… (1994i: 784).

Tras lo cual Foucault distingue las técnicas mencionadas en cuatro categorías, planteando entonces la existencia de tecnologías de producción, que permiten "transformar y manipular cosas"; tecnologías de sistemas de signos, vinculadas justamente a la "utilización de símbolos, sentidos o significaciones"; tecnologías de poder, que, determinando la conducta de los individuos, la fijación de ciertos fines o dominaciones, traen aparejada una *objetivación* del sujeto, y las tecnologías de sí, que permiten a los individuos actuar sobre su propia forma de ser –"cuerpo, conductas, pensamientos"– con el fin de alcanzar una transformación de sí mismos, es decir, *prácticas de subjetivación*; a su vez, remarca la imbricación de dichas tecnologías. Por otro lado, volviendo nuevamente sobre la relación de las investigaciones en curso con sus trabajos previos, plantea que

> He querido hacer una historia de la organización del saber tanto en lo que respecta a la dominación como en lo que concierne al sí mismo. Por ejemplo, no estudié la locura en función de los criterios de las ciencias formales, sino con el fin de mostrar qué tipo de gestión de los individuos, al interior y al exterior de los asilos, había hecho posible este extraño discurso. Llamo "gubernamentalidad" al punto de encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí (1994i: 785).

De modo tal que, como Foucault lo explicita, la preocupación por el presente y la problematización de la forma en que las ciencias humanas configuran las coordenadas del pensamiento no desaparece, sino que la labor diagnóstica es complementada por la búsqueda de pistas para pensar la

resistencia, para poder pensar de otra manera (1984a) y para contribuir, a través de otra forma de vincularnos con nosotros mismos, con los otros y con la verdad, a la constitución de un mundo-otro y una vida-otra (2009). De lo que se trata, entonces, es de explorar prácticas de libertad que no estén atravesadas por la racionalidad liberal ni la racionalidad neoliberal, ni tampoco por su antecedente pastoral. En ese sentido, en lugar de considerar que nos encontramos ante una supuesta torsión ética del pensamiento foucaultiano, articulada en torno a la reformulación de la noción de gubernamentalidad introducida por el pensador en el curso dictado durante el período 1979-80, considero oportuno mencionar algunas cuestiones. Tal como lo señalara previamente, al cuestionar una supuesta deriva ética de los trabajos del denominado "último Foucault", y destacar que su preocupación por la política sigue siendo central, retomo la lectura propuesta por Raffin (2017, 2018a, 2019), como así también la interpretación elaborada por Blengino, que incluye la problematización foucaultiana de la *parrhesía* dentro del marco de su reconstrucción del pensamiento político del filósofo (2018).

En primer lugar, al relanzar la analítica de la gubernamentalidad en los términos de gobierno mediante la verdad, contexto en el que destaca que no hay ejercicio del poder –entendido como gobierno– sin manifestación correlativa de la verdad (esto es, que no hay hegemonía[2] sin aleturgia), Foucault se propone indagar aquella vinculación que, desde la primera lección del curso, advierte como previa históricamente y, además, como más profunda que el vínculo entre saber-poder que se establece en las formas de gubernamentalidad estudiadas en los cursos precedentes. Es decir que antes, en el doble sentido lógico y cronológico, de la constitución de prácticas de racionalización del ejercicio del gobierno a través de la grilla formada por saberes científicos que resultan cruciales en la modernidad a la hora de establecer cómo

gobernar de la mejor manera posible, se configuran prácticas aletúrgicas que posibilitan el ejercicio del gobierno por medio de la manifestación de la verdad (Foucault, 2012: 18; Blengino, 2024: 11-21).

Si bien la problematización de las prácticas aletúrgicas llevará al filósofo hacia el mundo greco-romano, cabe destacar que al introducir la citada reformulación, se detendrá brevemente en cuál sería la forma de manifestación de la verdad presente en discursos como el de Botero –al que había destacado previamente al trazar la genealogía de la racionalización del ejercicio del gobierno según la razón de Estado– y de François Quesnay, central en la formación de la economía política y la constitución de las formas de gobierno económico, forma de gobernar a la que caracterizará como anclada en el principio de la evidencia inherente a la naturaleza de "las cosas mismas" (Foucault, 2012: 15). Por ende, resulta ostensible que si en la genealogía de la gubernamentalidad moderna y contemporánea –en la que me detendré en los últimos capítulos al desbrozar la crítica foucaultiana de la economía política (en tanto saber acerca de "lo humano")– el filósofo se ocupa de rastrear la bipolaridad disimétrica de la economía y la política, y destaca la constitución fisiocrática de la noción de "gobierno económico" como un acontecimiento fundamental, su preocupación respecto de las prácticas aletúrgicas y su apuesta anarqueológica de problematizar el vínculo que liga el reconocimiento de la verdad y la inclinación ante esta, bajo la fórmula "es verdadero, me inclino", es una preocupación que bajo ningún punto de vista puede considerarse al margen de una inquietud respecto de la política, ni mucho menos del ejercicio de la filosofía como actividad de diagnóstico del presente.

A mayor abundamiento, viene al caso recordar que en el resumen del curso inmediatamente posterior –*Subjectivité et*

vérité– el filósofo destaca explícitamente el modo en que la indagación respecto de las técnicas de sí se inscribe en los trabajos desarrollados previamente, releídos en la clave de una historia de la subjetividad y de las formas de gubernamentalidad (Foucault, 2014: 299-304). Contexto en el que hace referencia al modo en que sus trabajos abocados a problematizar la distinción entre sujeto normal y anormal (ligados al estudio de la locura y la criminalidad), así como a las formas de objetivación del sujeto vinculadas a los saberes respecto de la vida, el trabajo y el lenguaje, contribuyeron al estudio de la historia de la subjetividad. Indagación que se encuentra imbricada con el análisis de las formas de gubernamentalidad. Por lo tanto, aun cuando Foucault destaca la torsión de sus investigaciones –ya que en el curso se propondrá explorar la historia de la subjetividad a partir de las técnicas de sí– en lugar de poner el foco en los saberes acerca de "lo humano" constituidos en la modernidad, y la historia de la gubernamentalidad se enfoque en indagar las prácticas de gobierno a partir del vínculo consigo mismo y con los otros, bajo ningún punto de vista puede considerarse dicha deriva de su trabajo como una ruptura con respecto a sus pesquisas precedentes, ni mucho menos como un abandono de la preocupación política, *so pretexto* de un supuesto "giro ético". Justamente, en el resumen del curso mencionado, destaca que el estudio de la gubernamentalidad le permitió correrse de la idea de que el poder es algo uniforme, organizado en torno de un centro que es al mismo tiempo su origen y que posee un dinamismo interno que lo conduce siempre a extenderse. Tal como lo reconstruiré en los capítulos correspondientes, la impugnación de la pregunta por el origen es un aspecto central de la genealogía foucaultiana que le permite tomar distancia del modo en que en el discurso fundacional del neoliberalismo europeo se configura una forma de problematización del fenómeno del poder. Aquello que Foucault objeta en tanto que,

según sus propios términos, elide la actualidad mediante el aplanamiento de la especificidad de las prácticas, lo que habilita una "descalificación general por lo peor" que se articula en el seno de una forma de crítica inflacionaria respecto del Estado, cuyo corolario es la promoción maniquea de la Estado-fobia (2004b: 191-220).

Por otro lado, cabe recordar lo señalado en el siguiente curso dictado en el Collège de France, *L'herméneutique du sujet*, en el que sostuvo de manera rotunda que

> Mientras que la teoría del poder político se refiere habitualmente a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir, el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo mismo. Lo que quiere decir simplemente que, en el tipo de análisis que he intentado proponerles desde hace cierto tiempo, pueden ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo mismo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que creo que se debería poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética (2001: 241-242).

Resulta palpable, en los términos del propio Foucault, que –parafraseándolo– entre sus investigaciones en curso y las precedentes, se forma una cadena, una trama, y que la problematización de las relaciones de sí consigo mismo no implica un abandono de la política ligado a una supuesta deriva ética de su pensamiento, ni mucho menos una rehabilitación del sujeto fundador, sino más bien todo lo contrario. Justamente, problematizar la política por fuera del tándem formado por la teoría política y el sujeto de derecho requiere configurar herramientas que permitan explorar los vínculos explicitados en el curso precedente, esto es, la imbricación entre la historia de la subjetividad y las formas de

gubernamentalidad. Frente a la teoría jurídico-política moderna, Foucault se propone dar cuenta de la articulación entre la ética y la política.

Retomando la metáfora con la que el filósofo caracterizara su forma de trabajo, es decir, la alusión al modo de desplazamiento lateral del cangrejo (2004b), podría decirse que, por medio de la pendiente configurada por la analítica de la gubernamentalidad, el pensador vuelve con nuevas herramientas sobre una de las preguntas con que diera inicio al curso dictado en 1976, *"Il faut défendre la société"*. Es decir que la analítica de la gubernamentalidad, con todos sus matices, permitiría problematizar las formas de ejercicio del poder sin tomar como punto de partida las grillas de inteligibilidad forjadas por la filosofía jurídico-política moderna (centrada en el problema del fundamento y la legitimidad de la soberanía), y habilitaría la problematización de las posibilidades de resistencia a las prácticas de gobierno sin hacer pie en el sujeto de derecho. Figura en la que, por cierto, se apoyan dichos discursos. Siguiendo la reconstrucción propuesta por Blengino, en torno al nombre propio de Thomas Hobbes cabría cifrar el umbral de modernidad jurídica dentro de la analítica foucaultiana del poder (2018: 58-66). Por lo tanto, resulta plausible sostener que la apuesta de Foucault radica en posibilitar una forma de diagnóstico y habilitar posibilidades para pensar el ejercicio de la resistencia que se sustraigan de la matriz forjada en el *Leviatán*. De lo que se trata es de pensar la política por fuera del tándem configurado por el par sujeto (fundador)–soberano (fundado), articulado estratégicamente por Hobbes (en su clásico libro de 1651) en torno a la noción de persona y la metáfora teatral, esto es, la distinción entre autor y actor, con que se cierra la primera parte del *Leviatán* –"Del Hombre"– y se abre paso a la segunda –"Del Estado"[3].

Asimismo, cabe destacar que la preocupación por la política es central en los cursos dedicados a la *parrhesía*

(Foucault, 2008, 2009), no solo por el tópico particular de la denominada "*parrhesía* política", sino, además y sobre todo, por la manera en que explicita el proyecto crítico que enmarca dicha indagación. Caracterización de su trabajo filosófico cuya reconstrucción constituye el foco del siguiente apartado. Sin embargo, antes de proseguir, quisiera destacar dos cuestiones. Como bien señala Gros (2008: 347-361), la lectura foucaultiana de la Carta VII de Platón se detiene, particularmente, en que el ateniense no se posiciona frente al tirano de Siracusa como *nomo-teta* (a la manera de *República* o *Las Leyes*), sino que se detiene en problematizar ante Dionisio los vínculos entre gobierno de sí y de los otros con una franqueza que podría haberle costado la vida. Por otra parte, como fuera analizado por Blengino (2021), en el contexto de la problematización de los vínculos entre *parrhesía* y democracia en la Atenas de Pericles, Foucault destacará los peligros de desplazar el análisis de la política hacia "lo político" en neutro, inscribiendo solapadamente su lectura en los debates contemporáneos suscitados en torno a la publicación a comienzos de los años ochenta de algunos trabajos del filósofo y pensador político Claude Lefort que serían compilados años más tarde (1986).

1.3. La crítica como ontología de la actualidad

> ¿Qué es lo que hoy nos convoca a pensar? Esta interrogación sobre aquello que debe ser reflexionado en el presente (…) había sido definida por Foucault como punto de apertura de una filosofía propiamente moderna, tradición a la cual él mismo quería inscribirse.
>
> Gros, 2008: 361

Retomando lo señalado en las líneas precedentes, en el presente apartado me propongo revisar el modo en que, a

partir de una lectura del opúsculo de Immanuel Kant titulado "*Was ist Aufklärung?*", Foucault distingue entre dos posteridades críticas y se ubica en el sendero abierto por una de ellas (2008: 3-39). Básicamente, como se desprende de la cita incorporada a continuación, el pensador francés contrapone el legado crítico vinculado al Kant de la *Crítica de la razón pura*[4], de cuño normativo y con pretensiones universalistas, y el legado crítico ligado al Kant que, en tanto se interroga por su propio presente al responder la pregunta por la Ilustración, da lugar a una inflexión de la crítica concebida como actividad de diagnóstico, en tanto que el motor y el blanco de su ejercicio lo constituye el presente de quien filosofa:

> Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta. Hay que optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad (Foucault, 2008: 22).

Frente a la realización de una "analítica de la verdad en general", preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, Foucault reivindica la práctica de la crítica como una ontología de la actualidad (Revel, 2015: 33-51). Como lo destacara Rojas Osorio:

> Nuestro autor distingue en Kant al crítico del conocimiento y al Kant crítico del presente. A Foucault no le interesa la epistemología kantiana, la crítica del conocimiento; en cambio, le interesa la pregunta ilustrada por lo que somos en la actualidad. Pregunta que puede ser reiterada en cada presente (2016: 26)[5].

Asimismo, para clarificar su concepción de la crítica,

propone una breve reconstrucción de la filosofía posterior a Kant, distinguiendo dos posteridades críticas. Por un lado, se configuraría un variopinto conjunto de corrientes filosóficas que, haciéndose eco del Kant de la *Crítica de la razón pura*, habrían desplegado una forma de trabajo filosófico en la que la crítica tendría como aspecto clave el detectar los límites de las posibilidades del conocimiento, de forma tal de fundamentar qué puede conocerse y cómo, de modo que se forja un triángulo en el que las nociones de crítica, fundamentación y normación apelarían la una a la otra. En contraposición, Foucault reivindicará la inscripción de sus trabajos en la otra posteridad crítica erigida en torno al legado kantiano, ligada particularmente al Kant que –en tanto filósofo– realiza una interrogación crítica respecto de su propio presente en el clásico opúsculo sobre la *Aufklärung*. Posteridad de la crítica que, motorizada por la preocupación respecto de la constitución del presente de quien filosofa, atravesaría los trabajos de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber. Al respecto, retomo la lectura propuesta por Sauquillo:

> El pensamiento de Michel Foucault parte de la crisis del papel fundamentador de la filosofía. (…) Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo? La matriz de este tipo de reflexión es kantiana, pero, para Foucault, su expresión más radical es nietzscheana (2001: 17).

De lo que se trata, entonces, es de una inflexión del gesto crítico que, desanclado de todo viso de universalidad, se desliga a su vez de una pretensión fundadora-normativa (Potte-Boneville, 2007: 15-24). En lugar de configurarse como una gnoseología que dé cuenta de las condiciones de posibilidad del

conocimiento, normando las formas adecuadas de conocer, y una ética orientada por la búsqueda de principios que permitan normar la acción, la crítica foucaultiana opera por medio del cuestionamiento del pretendido carácter necesario de las formas de pensamiento y de los modos de conducción de los sujetos en sus relaciones consigo mismos y con los otros. Cabe recordar que dicha preocupación ontológico-política respecto de la actualidad se liga, en la perspectiva foucaultiana, a la problematización de focos de experiencia, constituidos a partir de la imbricación entre las formas de saber, las matrices normativas de comportamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles. En términos de la reconstrucción propuesta por Giordano:

> Foucault considera la locura, la delincuencia, la enfermedad, la sexualidad como singularidades históricas, como experiencias que son constituidas en la configuración de una "correlación" singular entre un campo de saber, un sistema normativo y una modalidad de relación del sujeto con sí mismo (2007: 65).

O sea que la clave de bóveda en torno a la que se articula la reflexión filosófica foucaultiana está constituida por la problematización de los focos de experiencia que configuran la actualidad, ya que es la inscripción del filósofo en su tiempo lo que lo motoriza a pensar respecto de, valga la redundancia, su presente: las preguntas por "el hoy" y "quiénes somos en nuestra actualidad" constituyen el punto de partida y el objetivo insoslayable de su labor. Por lo tanto, subrayo que la problematización foucaultiana de los saberes sobre "lo humano" se inscribe en el marco de su preocupación por la constitución ontológico-política del presente. En consecuencia, el abordaje de los saberes no se enmarca en el proyecto de elaborar una teoría del conocimiento, propia de una concepción normativa del ejercicio de la crítica en términos de

analítica de la verdad, sino que, por el contrario, resulta fundamental en tanto que esos saberes configuran, junto con las matrices normativas de comportamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles, los focos de experiencia que constituyen el presente de quien filosofa, habitándolo (Raffin, 2015a: 54-78). Sostengo, entonces, que esta forma de problematizar la crítica no da lugar a la elaboración de una agenda epistemológica que pueda "bastarse a sí misma", ya que las indagaciones epistemológicas se encuentran jalonadas por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente (Flynn, 2005: 33; Mascaretti, 2014: 139). Puede decirse, entonces, que el eje en torno al que se articula la reflexión filosófica foucaultiana lo constituye su imbricación con la actualidad, ya que es la inscripción del filósofo en su tiempo lo que lo motoriza a pensar respecto de, valga la redundancia, su presente: las preguntas por "el hoy" y "quiénes somos en nuestra actualidad" constituyen el punto de partida y el objetivo insoslayable de su labor.

Esta forma de concebir el ejercicio de la crítica que, como lo he destacado previamente, Foucault remonta al gesto kantiano de interrogar el propio presente, se desmarca de las sedimentaciones disciplinares consolidadas en el campo filosófico como fruto de la hegemonía de la otra posteridad crítica erigida en torno a Kant. Por ende, practicar la filosofía como una actividad de diagnóstico crítico del presente trae aparejado un doble desplazamiento. Si, por un lado, se rompe la ligazón entre crítica, fundamentación y normación, por el otro –paralelamente– se diluye la frontera entre "filosofía teórica" y "filosofía práctica". En lugar de configurar una "filosofía teórica" que fundamente cómo debe desarrollarse el conocimiento y una "filosofía práctica" que proponga justificadamente una ética o un programa jurídico-político, el filósofo que practica la crítica como actividad de diagnóstico interroga las matrices que constituyen ontológico-políticamente

el presente, para lo que debe ocuparse –entre otras cuestiones– de problematizar las formas de saber (Morey, 2018: 30). Razón por la cual sostengo, una vez más, que el abordaje recurrente de la formación de las ciencias humanas en tanto saberes no da lugar a una epistemología cerrada sobre sí misma; puesto que, en contraposición, la epistemología de las ciencias humanas se desplaza de los carriles sedimentados por la tradición filosófica hegemónica, y se erige como herramienta para la realización del diagnóstico crítico del presente (Le Blanc, 2014: 19-52).

En cierto modo, podría decirse que, más allá de la ruptura rastreada en *Les mots et les choses* en torno a la noción de representación (y su lugar en las epistemes clásica y moderna), el Kant que concibe la crítica como analítica de la verdad, preocupada por el problema del conocimiento, se inscribe en la senda abierta en torno al denominado "momento cartesiano". Por ende, no resulta ocioso recordar que el curso dictado por Foucault durante el ciclo lectivo 1981-82 en el Collège de France, *L'herméneutique du sujet*, comienza con el señalamiento de que en un determinado momento de la historia occidental se completó el aflojamiento de las relaciones entre "espiritualidad" y "filosofía", acontecimiento en cuya procedencia se encuentran ciertos desarrollos teológicos –vinculados, por ejemplo, a la apropiación tomista de categorías filosóficas aristotélicas y el desarrollo de la escolástica– y que nuestro "autor" denominará "momento cartesiano". Dicho acontecimiento de separación entre "filosofía" y "espiritualidad" será crucial para el devenir de la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente. En el denominado "momento cartesiano", al desanudarse –como lo he señalado previamente– la relación entre "filosofía" y "espiritualidad", se produce el advenimiento de una reconfiguración de las relaciones entre subjetividad y verdad, puesto que el acceso a la verdad ya no comprometerá al ser del sujeto en cuanto tal, dado que ahora las condiciones para el

acceso a la verdad se caracterizarán por la proximidad con el "acto de conocimiento". En dicho marco, tendremos "exigencias intrínsecas" al "acto cognoscitivo", tales como las características del "objeto" y las "reglas formales del método", y "extrínsecas", como por ejemplo "condiciones culturales y morales"; pero lo fundamental es que ni unas ni otras ponen en cuestión el ser del sujeto, siendo su contrapartida la falta de transformación de este como resultado del acceso a la verdad. Podría decirse que entre el ser del sujeto y el acceso a la verdad se ha producido una doble fractura: ni este debe ser puesto en cuestión para acceder a aquella, ni dicho acceso repercute sobre él. Siguiendo la reconstrucción propuesta por Blengino:

> De acuerdo con la caracterización foucaultiana el umbral de modernidad filosófico-científico se habría franqueado en el momento en que el ser del sujeto dejó de ser puesto en cuestión como condición para acceder a la verdad y a partir del cual esta verdad ya no producirá sus efectos de contragolpe sobre el sujeto en su ser. (…) La era moderna de la relación entre subjetividad y verdad se abre cuando, hacia inicios del siglo XVII, la espiritualidad es desplazada por el principio de un acceso a la verdad postulado en los términos del sujeto de conocimiento (2024: 44).

De este modo, leyendo palmo a palmo ambos cursos, el Kant que se pregunta por la Ilustración, es decir que posibilita la constitución de una posteridad crítica concebida como ontología de la actualidad, de nosotros mismos, habilita la interrogación de las ciencias humanas en tanto constitutivas de las matrices que configuran los focos de experiencia en nuestra actualidad y nos habitan. Esto es que permite problematizar los saberes acerca de "lo humano" desde una perspectiva que no se encuentra jalonada por las preocupaciones de la analítica de la verdad y la teoría del conocimiento. En otros términos, de lo

que se trata es de problematizar las ciencias humanas por medio de una puesta en práctica de la filosofía que se sustraiga del sendero abierto por el Kant de la *Crítica de la razón pura*, que en cierta forma puede ser considerado como inmerso en los ecos del denominado "momento cartesiano".

Por último, resulta insoslayable que el recurso a la historia de los saberes no debe entenderse como una mera preocupación erudita, propia de un/a anticuario/a, ya que como lo señalara de manera contundente la especialista Cristina López, "la historia no opera como un salvoconducto para eludir el compromiso con su actualidad sino como un recurso para poner en evidencia su singularidad y contingencia y, por ello mismo, su disposición a la transformación" (2017: 448). Tampoco debe ser leída a partir de los cánones, preocupaciones y debates que tuvieron lugar en el ámbito de la filosofía de las ciencias. En otros términos, el recurso a la historia por parte de Foucault no debe ser leído ni como "curiosidad por el pasado" ni como si se encontrara inmerso en los debates suscitados en la epistemología anglosajona[6], por ejemplo, a partir de la publicación del clásico kuhneano *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn, 1970)[7] con su reclamo de asignarle un lugar a la historia de la ciencia dentro de las discusiones epistemológicas y la consiguiente propuesta de elaboración de una epistemología descriptiva –históricamente fundada– antes que una de carácter normativo-prescriptivo[8].

1.4. El abordaje recurrente del discurso de las ciencias humanas

> Si la historia posee un privilegio en la óptica foucaultiana, es precisamente porque permite abstraerse del propio presente, tomar distancia de la propia cultura cotidiana para examinar "desde el exterior" nuestro sistema de certezas y discursos.

Retomando la lectura propuesta en el apartado precedente, me dispongo a reconstruir el modo en que –de manera recurrente– el discurso de las ciencias humanas se configura como blanco privilegiado del trabajo de archivo realizado por Michel Foucault (Le Blanc, 2014: 135-149). Si bien, tal como lo he señalado previamente, en el anteúltimo de sus cursos del Collège de France el filósofo destacaba el carácter diagnóstico de su trabajo, al buscar inscribir su producción en la cantera abierta por el gesto kantiano de interrogar su propio presente, para disipar la sospecha de que la reconstrucción propuesta a continuación adolece de una suerte de forzamiento teleológico considero pertinente revisar alusiones previas que el pensador introdujera respecto de la caracterización de su trabajo en términos de diagnóstico. En ese sentido, cabe destacar que en 1966, en el contexto de la publicación de *Les mots et les choses*, brindará una entrevista en la que, si bien armará un juego de oposiciones distinto y, de hecho, este girará en torno a "clases de filósofos" y no a "posteridades críticas", reivindicará posnietzscheanamente la ligazón entre arqueología (modo en que, por entonces, denominaba su trabajo) y diagnóstico:

> A propósito de Nietzsche, podemos volver sobre su pregunta: para él, el filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento. Por cierto, se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que juega en cierta forma el rol de arqueólogo, que estudia el espacio en el que se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución (Foucault, 1994a: 553).

Resulta ostensible, entonces, que Foucault destacaba

tempranamente –siguiendo la estela de Nietzsche– el objetivo diagnóstico que atravesaba sus trabajos, tal como lo explicitara en la cita precedente, extraída de una entrevista realizada en 1966. De este modo, no es aventurado revisar sus indagaciones respecto de las ciencias humanas destacando la manera en que el trabajo de archivo sobre dichos discursos se encuentra motorizado por preocupaciones ontológico-políticas respecto de la constitución de la actualidad. Justamente, en la cita en cuestión, ubica a la arqueología en una forma de problematización del trabajo filosófico que inscribe en el gesto nietzscheano de diagnosticar la constitución del estado del pensamiento. Por lo tanto, dicha referencia resulta relevante en un doble sentido, puesto que la indagación respecto de la formación de las coordenadas que constituyen el estado del pensamiento en determinado contexto histórico –la episteme (Revel, 2008: 45-46)– no se encuentra motorizada por un mero interés de revisión erudita de la historia de las ciencias, como tampoco se inscribe en el proyecto de una hermenéutica fundamental que, a partir del diálogo con la tradición, siente las bases para desplegar un nuevo camino del pensar. En contraposición, de lo que se trata es de trazar la historia de los saberes acerca de "lo humano" –en consonancia con el planteo de Luca Paltrinieri citado como epígrafe– de modo tal de diagnosticar las coordenadas del pensamiento históricamente sedimentadas que nos constituyen en nuestro presente. Justamente, este carácter diagnóstico, que liga el ejercicio de la filosofía con el presente de quien filosofa, sería abordado de modo sistemático en el libro que el pensador escribe de forma contemporánea a dichas intervenciones pero que no publica, esto es, el trabajo de reciente aparición titulado *Le discours philosophique* (2023).

Por otro lado, no puede pasarse por alto que, también en el contexto de la publicación de su arqueología de 1966, Foucault brindaría una entrevista en la que se mostraría elogioso con

respecto al estructuralismo, en tanto que –según su lectura– esta corriente teórica permitiría diagnosticar qué es la actualidad (1994b). A mayor abundamiento, cabe remarcar que, en el marco de la efervescencia suscitada por la publicación de dicho libro, el filósofo responderá a una reseña crítica, enfatizando la relevancia de pensar una política progresista no humanista (Foucault, 1994i). Sobre este punto, resulta ilustrativo lo señalado por López:

> Desde sus primeros trabajos, M. Foucault dejó en claro su interés por el presente. Para corroborar este aserto basta con reparar en algunas de las advertencias que el propio pensador ha formulado en sus entrevistas, textos y cursos. Es el caso de sus declaraciones acerca de las bondades del estructuralismo entre las cuales contaba la de permitir establecer el diagnóstico de la actualidad (2017: 447).

Quisiera remarcar, entonces, que la problematización de la filosofía como una actividad de diagnóstico crítico del presente atraviesa la producción foucaultiana, más allá de los matices, declinaciones y tensiones que puedan señalarse, cuya reconstrucción excede los objetivos del presente libro. Considero que en tanto que sus lecturas recurrentes sobre el discurso de las ciencias humanas –en las que me detendré a continuación– se inscriben en dicha forma de problematización del trabajo filosófico-crítico, se erigen a partir de una serie de indagaciones en las que la crítica epistemológica desplegada en torno al trabajo de archivo no puede considerarse como un fin en sí mismo, sino que, por el contrario, resulta palpable que se encuentra jalonada por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente. En torno a lo cual cabe recordar que en sus arqueologías publicadas durante la primera mitad de la década del sesenta –acerca de la locura (Foucault, 1972)[9] y de la clínica (Foucault, 1963)– problematiza la imbricación

entre la formación de determinados saberes, ligados a la constitución del “hombre” como objeto, y las transformaciones en las prácticas institucionales[10], en consonancia con sus posteriores indagaciones genealógicas desarrolladas en los años setenta (Gutting, 1989: 109-110). Debido al tipo de articulación entre diferentes prácticas que el filósofo rastrea en dichas investigaciones, resulta ostensible el modo en que se inscriben en una forma de desplegar el trabajo en términos de diagnóstico, dado que el trabajo de archivo sobre la formación de los saberes se desarrolla en el marco del análisis de su imbricación con las transformaciones en las prácticas (Flynn, 2005: 33), por ejemplo, de encierro, como es el caso de su tesis doctoral acerca de la constitución del objeto “locura” como enfermedad mental (Foucault, 1972).

Habiendo llegado a este punto, considero pertinente reiterar la siguiente precisión terminológica (que he presentado previamente en una nota al pie en la introducción del libro), ya que si bien por “ciencias humanas” Foucault alude a los estudios literarios, la sociología y las ciencias con radical “psi” (1966), en la medida en que remarca que estas se configuraron a partir del plexo formado por las ciencias acerca de la vida, el trabajo y el lenguaje, para simplificar la redacción me he valido de la fórmula “ciencias humanas” o “saberes acerca de lo humano” en sentido amplio y englobante para aludir a la disposición epistémica en la que dichas ciencias se formaron. Por ese motivo, previamente me referí a la arqueología de la constitución del objeto “locura” como “enfermedad mental” y al trabajo arqueológico abocado a dar cuenta del nacimiento de la mirada médica, en tanto se vinculan a la constitución del “hombre” como objeto de saber que vive, trabaja y habla (Gros, 2017: 9-27). Sobre este punto, en el caso particular de la ligazón entre el nacimiento de la mirada médica y la constitución de los saberes respecto de “lo humano”, Philippe Sabot planteó que “las últimas páginas de *Naissance de la*

clinique destacaban fuertemente la correlación arqueológica entre la emergencia del concepto moderno de vida y el nacimiento de las ciencias humanas" (2006: 60).

Ahora bien, sin desconocer que la problematización de la imbricación entre las prácticas discursivas y las extradiscursivas parece elidida en *Les mots et les choses*, la preocupación ontológico-política (ligada al diagnóstico del presente) que atraviesa dicha arqueología resulta, sin embargo, insoslayable; puesto que de lo que allí se trata es de problematizar la constitución del "hombre", de modo tal de poder desasirse de la grilla de inteligibilidad forjada por el humanismo, que hace de dicha figura el punto de partida tanto de la reflexión teórico-epistemológica como de la indagación práctico-política (Castro, 2014: 9-43). En ese sentido, no puede desatenderse la elocuente pero repudiable metáfora de la que Foucault se vale en 1967 para desmarcarse de la generación filosófica que lo antecedió, al caracterizar el humanismo como "la prostituta" de todo el pensamiento, la cultura, la moral y la política de las décadas precedentes (1994j). Además, es de destacar que, luego de trazar la arqueología de las ciencias humanas, les contrapondrá las configuraciones epistemológicas articuladas en torno al encuadre estructuralista, caracterizando la etnología y el psicoanálisis como "contraciencias humanas" (Sabot, 2006: 149-183). Tal como lo he remarcado previamente, tras la publicación de su arqueología de las ciencias humanas, Foucault caracterizaría a la arqueología como una actividad de diagnóstico del estado del pensamiento y reivindicaría el aporte a las tareas de diagnóstico brindado por las herramientas estructuralistas (Castro, 2013: 15-34)[11]. Corriente teórico-epistemológica que, valga la redundancia, impregnaba la perspectiva de las denominadas "contraciencias humanas".

Por otra parte, querría enfatizar que el abordaje recurrente del discurso de las ciencias humanas no se circunscribe a los

trabajos desarrollados durante la década del sesenta, sino que atraviesa las grandes genealogías de los años setenta. Por ejemplo, en la genealogía de la prisión como dispositivo disciplinario se destaca la imbricación entre el surgimiento del dispositivo y la configuración de saberes acerca de "lo humano", como la criminología (Foucault, 1975; Sauquillo, 2001: 142; Raffin, 2006: 114-115), relación que resulta fundamental también en la genealogía del dispositivo de sexualidad (Foucault, 1976; Castro, 2011b: 368-372). Del mismo modo, cabe recordar que en sus cursos dedicados al estudio del surgimiento de la biopolítica (Foucault, 1997; Rose, 2007: 54; Portocarrero, 2009: 155), de los dispositivos de seguridad (Foucault, 2004a) y del liberalismo y el neoliberalismo en tanto racionalidades de gobierno (Foucault, 2004b), el trabajo de archivo sobre los saberes acerca de "lo humano" resulta central, sea bajo la figura del hombre como ser viviente, como hablante o como trabajador (Lemke, 2011: 33; Raffin, 2014: 116-143). Específicamente, en la clase del 25 de enero de 1978, correspondiente al curso *Sécurité, territoire, population*, el pensador reformuló la mutación epistemológica abordada 12 años antes en *Les mots et les choses*, al señalar que la formación de las ciencias de la vida, el trabajo y el lenguaje, en cuyo plexo se configuraron las ciencias humanas, tuvo lugar en el marco del acontecimiento de surgimiento de los dispositivos de seguridad, ligados a la formación de la población como blanco privilegiado y a la configuración de la economía política como saber estratégico respecto de cómo gobernar (Castro-Gómez, 2010: 162; Sacchi, 2016: 32-33). En dicha clase, destacará Foucault que "el hombre" surge como "figura de la población" (2004a: 81). O sea que la constitución de la población funciona como operador estratégico que articula la mutación epistemológica y ontológico-política que aconteció en el marco del surgimiento de los dispositivos de seguridad que toman a la población –y las relaciones que esta

establece con el medio en que se encuentra emplazada– como blanco de intervención.

En la clase mencionada, el filósofo destacó que la formación del discurso biológico darwiniano se inscribe, valga la redundancia, en el marco de la problematización de la población como objeto, que emerge como el elemento intermediario entre el organismo y el medio. En otros términos, la ruptura entre la historia natural y la biología se articula en torno a la mutación en la forma de objetivación de la especie, al pasarse de una concepción tipológica a una poblacional. De este modo, resulta patente por qué, en línea con lo señalado 12 años antes en *Les mots et les choses*, el evolucionismo lamarckiano y el darwiniano no forman parte de la misma disposición epistémica. Ahora bien, dado que el discurso biológico darwiniano se articula con la problematización de la población condensada en la economía política malthusiana, esta solidaridad epistémica que tiene a la objetivación de la población como eje permite comprender que la emergencia de la biopolítica no es pensable al margen del surgimiento de la gubernamentalidad económica. Justamente, en el decurso de dicha pesquisa, se ocupará de problematizar el modo en que la imbricación entre los saberes acerca de la vida y el trabajo resulta configurada en el presente en el seno de la teoría del capital humano, forjada por la Escuela de Chicago (Foucault, 2004a), trazando así la arqueo-genealogía del *homo œconomicus*.

Antes de dar cierre al presente apartado, considero oportuno explicitar que al reconstruir el abordaje recurrente del discurso de los saberes acerca de "lo humano" desplegado por Foucault, he dejado de lado los trabajos desarrollados por el filósofo durante la década del cincuenta. Me refiero tanto a los trabajos publicados en vida como a los cursos dictados por el pensador que se encuentran actualmente en proceso de edición. Documentos que han posibilitado la reconstrucción de

la perspectiva filosófica del denominado “joven Foucault” (Castro & Sferco, 2022: 11-27).

1.5. Conclusión

> Las herramientas arqueo-genealógicas que Foucault fue perfilando desde la década del sesenta hasta su formulación más consumada en los ochenta como “ontología del presente”, implican un desplazamiento sustantivo con respecto a cualquier recurso teleológico o metafísico (…). Así pues, la arqueo-genealogía socaba la idea del saber filosófico como ciencia pura o disciplina primera y lo hace mediante una historización radical.
>
> Villacañas & Castro Orellana, 2018: 5-6

A lo largo del presente capítulo me ocupé de reconstruir la forma en que Foucault problematiza, de manera recurrente, el discurso de las ciencias humanas dentro del marco de su caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico crítico del presente. Lectura que, como lo remarcara en el primer apartado, se encuentra posibilitada por la transformación del material disponible como fruto de la publicación de cursos y conferencias inéditos al momento de su muerte en 1984. En ese sentido, destaqué la manera en que, por ejemplo, la publicación de los cursos permitió “llenar” los años de “silencio editorial”, tornando palpable la caracterización que el pensador francés hiciera de sí mismo al señalar que “se desplazaba como un cangrejo”. Básicamente, es ese desplazamiento lateral el que se advierte con la edición en formato libro de los cursos del Collège de France, lo que conlleva que –tras dicha publicación– resulten inapropiadas las “lecturas etapistas” de la obra del filósofo que, valga la redundancia, fueron realizadas tempranamente cuando dichos cursos no estaban editados. Esas lecturas, al ceñirse a los libros

publicados en vida por el autor, enfatizaban las rupturas entre la década del sesenta, en la que habría elaborado una arqueología de los saberes, la década del setenta, caracterizada como etapa en la que desplegaría una genealogía del poder, y finalmente la década del ochenta, en la que habría retornado parcialmente sobre sus pasos explorando una indagación ética de la subjetividad (frente a la arqueología y la genealogía que tendrían en común la puesta en cuestión del sujeto fundador).

Tras explicitar el modo en que dicha ampliación de los documentos disponibles habilitó una relectura del corpus foucaultiano, apoyado en el gesto de recuperación y reelaboración recurrente de sus trabajos me dispuse –en primer lugar– a revisar la inscripción que el propio Foucault propuso de sus trabajos en la clase inicial del curso dictado en el Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres*, en la que explicitó una reconstrucción de los senderos de la filosofía crítica a partir de su lectura del opúsculo kantiano sobre la Ilustración. En la citada clase, sostuvo que frente a la filosofía crítica entendida como analítica de la verdad, preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables –que tendría como antecedente al Kant de la *Crítica de la razón pura* y que perfilaría una concepción de las nociones de crítica, fundamentación y normación que se llamarían la una a la otra formando un triángulo–, a partir del Kant que se interroga por la Ilustración, es decir que se pregunta por su propio presente, se configura otra posteridad crítica. Justamente, es en esta segunda posteridad crítica, caracterizada como una ontología de la actualidad u ontología de nosotros mismos, que el filósofo francés inscribirá su trabajo. En torno a ello enfatizó que dar cuenta de la constitución de la actualidad, de nosotros mismos, es una labor que ha venido desplegando en el decurso de sus investigaciones y que se articula alrededor de la problematización del modo en que se constituyen los focos de experiencia que configuran nuestro presente y nos habitan. Es

de destacar que el filósofo planteó que los focos de experiencia se conforman a partir de la imbricación entre las formas de saber, las matrices normativas de comportamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles. Respecto de lo cual resulta más que ilustrativa la reconstrucción propuesta por Álvarez Yagüez:

> El concepto de experiencia, muy utilizado por él en el comienzo de lo que denominaba su obra arqueológica, esto es, a partir de la *Historia de la locura*, fue sin embargo solo parcialmente teorizado hacia el final de su vida. Foucault distanció todo lo posible su concepto de experiencia del enfoque fenomenológico que era frecuente en el contexto de los cincuenta y sesenta, por eso en él no remite a la conciencia de un sujeto individual y sus condiciones transcendentales, sino a todo un dispositivo histórico o conjunto de mecanismos discursivos y no discursivos, en buena medida de carácter externo, que son los que constituyen un objeto, lo realzan, lo problematizan, y definen la posición de los sujetos frente a él (2017: 13).

Si bien he destacado que las formas de saber son constitutivas de los focos de experiencia y que, por lo tanto, la indagación acerca de la formación de los saberes se inscribe dentro del marco del ejercicio de la crítica como una ontología de la actualidad, para disipar la sospecha de que la revisión propuesta de la problematización foucaultiana del saber –en términos de una preocupación ontológico-política respecto de la constitución del presente de quien filosofa– adolecería de una suerte de "forzamiento teleológico", he dado inicio al apartado centrado en la reconstrucción de su recurrente trabajo de archivo sobre las ciencias humanas destacando el modo en que tempranamente, a mediados de los años sesenta, Foucault subrayaba el carácter diagnóstico de sus trabajos. Específicamente, en el contexto de la publicación de *Les mots et les choses* en 1966, reivindicaría la arqueología como una forma

de ejercicio de la filosofía que, siguiendo el proceder nietzscheano, se ocuparía de diagnosticar el estado del pensamiento. Además, se mostraría elogioso con el estructuralismo al reivindicar que dicha corriente teórico-epistemológica aportaba herramientas para diagnosticar la actualidad. Luego, habiendo explicitado que la problematización de la formación de las ciencias humanas no se enmarca en una agenda epistemológica "cerrada sobre sí misma", ni busca realizar un mero aporte a la erudición histórica, sino que por el contrario se encuentra jalonada por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente, reconstruí el modo recurrente en que el pensador elabora un trabajo de archivo sobre el discurso de las ciencias humanas en tanto saberes que, con matices, atraviesa su producción filosófica.

---

1. Aquí retomo, profundizo y reelaboro algunas ideas abordadas previamente (Dalmau & Raffin, 2024).
2. Hegemonía en su sentido más cercano al de la problematización estoica del tópico de la forma en que debe conducirse el sabio, y no tanto a la noción gramsciana (reformulada luego por el posmarxismo).
3. No es casual que, en el citado curso, Foucault introduzca sus apuestas de método en contraposición a lo que denomina "hipótesis Reich", en tanto esta se sostendría a partir del par formado por una concepción jurídica del poder y la suposición de una naturaleza humana, lo que daría lugar a pensar la resistencia en términos de liberación/desalienación.
4. Respecto del clásico libro de Immanuel Kant, he consultado la reconocida traducción del especialista argentino Mario Caimi, quien tradujera de manera conjunta las dos ediciones –de 1781 y de 1787– que el *königsbergense* hiciera del texto en cuestión (Kant, 2007).
5. Sin embargo, cabría introducir el siguiente matiz: si bien es correcto que a Foucault no le interesa la epistemología kantiana como antecedente filosófico, ello no implica que la teoría del conocimiento de Kant y la posteridad crítica erigida en torno a ella no sean blancos privilegiados de la problematización foucaultiana. A riesgo de sonar esquemático, lo antedicho podría aclararse del siguiente modo: al ubicarse en el sendero del Kant crítico del presente, Foucault considera pertinente problematizar desde una posición de exterioridad el discurso filosófico constituido a partir del legado del Kant crítico del conocimiento. Cuestión que se torna palpable, por ejemplo, en sus alusiones recurrentes al positivismo y la fenomenología.
6. Justamente, la filosofía anglosajona es mencionada por Foucault como ejemplo de la posteridad de la crítica concebida como analítica de la verdad (2008: 3-39).
7. Texto cuya primera edición fuera en 1962.

8. Una relectura temprana de los trabajos de Foucault enmarcada en la agenda de la filosofía y la historia de la ciencia anglosajona se encuentra en el clásico libro del epistemólogo Martin Kusch (1991).
9. Como es sabido, se trata de la tesis doctoral de Foucault, cuya primera edición como libro es de 1961.
10. En este contexto, me valgo de la expresión "prácticas institucionales" en sentido coloquial; lo que no implica en absoluto que desconozca que, tal como lo señalaré luego, la puesta en cuestión de la noción de institución como grilla es recurrente en los trabajos foucaultianos, tal como lo explicita al comienzo del curso *Théories et institutions pénales*, dictado en el Collège de France en 1971-72 (2015b), y en el curso *Sécurité, territoire, populatio*n, dictado en el Collège de France en 1977-78 (2004a).
11. Destaco, nuevamente, que apoyarme en el modo en que Foucault alude al estructuralismo para reconstruir la manera en que caracteriza su labor filosófica como actividad de diagnóstico del presente bajo ningún punto de vista implica evaluar, ni mucho menos comprometerme, con la plausibilidad filológica de la caracterización del estructuralismo que el filósofo propone. En la misma dirección, quedan por fuera del marco de lectura de este libro los vaivenes de la posición que el filósofo declara tener frente al estructuralismo.

2

La arqueología de las formas de objetivación como herramienta al servicio del diagnóstico del presente

2.1. Introducción

> Foucault entiende por "saber" las delimitaciones y las relaciones entre: 1) aquello de lo cual se puede hablar en una práctica discursiva (el dominio de los objetos); 2) el espacio en el que el sujeto puede ubicarse para hablar de los objetos (posiciones subjetivas); 3) el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en el que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman; 4) las posibilidades de utilización y de apropiación de los discursos.
>
> Castro, 2011b: 363

A lo largo del capítulo precedente, al reponer la concepción del ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico, que enmarca la problematización recurrente de la formación de las ciencias humanas –en tanto saberes– elaborada por Foucault, he sentado las bases para sostener que el trabajo epistemológico sobre el archivo de las ciencias humanas no constituye "un fin en sí mismo", cual si la epistemología foucaultiana respondiera a una agenda "autocontenida", capaz de "bastarse a sí misma"; debido a que,

en contraposición, se encuentra jalonada por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente. Ahora bien, en este capítulo me propongo analizar las herramientas que el filósofo forja para desplegar su trabajo de archivo, perfilando así una serie de desarrollos conceptuales que dan lugar a un trabajo epistemológico que, valga la redundancia, se erige como aporte para el ejercicio de la filosofía como actividad de diagnóstico[1]. Cuestión que, tal como lo he señalado previamente, tiene como correlato el abandono de la distinción académica entre "filosofía teórica" y "filosofía práctica".

Particularmente, en el presente capítulo me ocuparé de desbrozar la problematización foucaultiana del saber, tal como fuera sistematizada por el pensador en su clásico trabajo de fines de la década del sesenta (1969), libro en el que recupera, reelabora y "pasa en limpio" las herramientas elaboradas a lo largo de sus investigaciones realizadas en los años precedentes[2]. En ese sentido, me propongo revisar el modo en que Foucault problematiza arqueológicamente el saber, contraponiéndolo a la pregunta normativa característica de lo que denomina como "teoría del conocimiento". De lo que se trata, entonces, es de dar cuenta de la manera en que la crítica foucaultiana del saber –enmarcada en una práctica de la filosofía concebida como actividad de diagnóstico– da lugar a una problematización epistemológica de las ciencias humanas que se desmarca de la pregunta normativa, anclada en una teoría del conocimiento, respecto de la objetividad cognoscitiva de dichas ciencias. Por lo tanto, a través de los apartados que componen la estructura del capítulo, reconstruiré mediante qué operatoria la problematización foucaultiana del saber permite desanclar la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto y, paralelamente, se desplaza desde la pregunta normativa respecto de la objetividad cognoscitiva hacia una crítica de las formas de objetivación. Crítica arqueológica que se elabora de cara a la realización del

diagnóstico del presente a partir del trabajo de archivo sobre la historia efectiva de las prácticas, de modo tal de problematizar las coordenadas que constituyen el estado del pensamiento o episteme. En ese sentido, querría enfatizar que me propongo analizar las herramientas que Foucault elabora para llevar a cabo una crítica arqueológica de las formas de objetivación inmanentes a la formación del discurso de las ciencias humanas.

En términos formales, dividiré el presente capítulo en tres puntos y un apartado final en el que se sistematizan las conclusiones. En el primero, me enfocaré en la manera en que el filósofo delimita la perspectiva arqueológica, al destacar que los discursos constituyen el blanco de la arqueología, sentando así las bases para desarrollar una problematización arqueológica del saber por medio del trabajo de archivo sobre las reglas de formación que vertebran de manera inmanente las prácticas discursivas. Correlativamente, las nociones de formación discursiva y archivo serán centrales en los siguientes apartados. Cabe destacar que, al detenerme en la noción de formación discursiva, indagaré la manera en que la arqueología del saber permite desanclar la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto –relación que Foucault señala como el encuadre que vertebra la interrogación elaborada por la teoría del conocimiento–, cuestión que, paralelamente, trae aparejada la introducción de una forma de crítica de las ciencias humanas que se desplaza de la "perenne" pregunta normativa, propia de las preocupaciones de una teoría del conocimiento, de la objetividad cognoscitiva de dichas ciencias, hacia la crítica arqueológica de las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de las ciencias humanas en tanto saberes. Tras lo cual, me abocaré a dar cuenta de los aspectos centrales del trabajo de archivo que el arqueólogo despliega al problematizar los discursos como prácticas y las ciencias humanas como saberes. Forma de interrogación que, valga la

redundancia, se enmarca en una concepción de la filosofía como actividad de diagnóstico, que trae aparejada, como lo señalara previamente, una puesta entre paréntesis de la distinción académica entre “filosofía teórica” y “filosofía práctica”.

2.2. Delimitando la perspectiva arqueológica

> Pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo el signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar aquello que permanece silenciosamente más allá de él; sino, al contrario, de mantenerlo en su consistencia, de hacerlo surgir en la complejidad que le es propia (…). Sustituir el tesoro enigmático de “las cosas” anteriores al discurso, por la formación regular de los objetos que no se perfilan más que en él. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino con relación al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica.
>
> Foucault, 1969: 65

En este apartado, resulta pertinente detenerse en el juego de espejos que el pensador francés arma para caracterizar en qué consistiría la interrogación arqueológica de los discursos, tal como se desprende de la cita que he colocado como epígrafe, extraída del clásico libro que publica en 1969, en el que se propone recuperar, reelaborar y pasar en limpio la perspectiva arqueológica que había comenzado a forjar a lo largo de sus indagaciones precedentes (Beresñak, 2014: 39-43). En ese sentido, resulta ostensible que la arqueología es presentada como una forma de problematización contrapuesta a la perspectiva configurada en el seno de la tradición fenomenológica. Sin embargo, antes de proseguir con el análisis, cabe recordar la distinción de método introducida en

el apartado correspondiente; es decir que valerme del modo en que Foucault contrapone arqueología y fenomenología para desbrozar en qué consiste la perspectiva arqueológica no implica convalidar en un registro historiográfico la plausibilidad filológica de la lectura propuesta por el filósofo francés, ni mucho menos entablar una discusión erudita con quienes se han ocupado de interrogar lo ajustado o no de la interpretación propuesta por Foucault de autores como Edmund Husserl, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, en uno de los apartados más leídos y comentados de *Les mots et les choses* (1966)[3].

Básicamente, sostengo que colocar el foco de miras en el discurso, en lugar de tomarlo como signo y buscar atravesarlo para captar un fundamento sobre el que se erigiría, no es más que la apuesta foucaultiana de configurar un modo de interrogación de los saberes que se desmarque de la teoría del conocimiento desarrollada en el seno de la fenomenología husserliana. En torno a este punto, resulta insoslayable que la reivindicación de problematizar los discursos, sus reglas y las formas en que de manera inmanente se constituyen los objetos a partir de estos (contrapuesta a la búsqueda de atravesar el discurso para llegar al nivel de "las cosas" previas a este) no hace más que explicitar el intento foucaultiano de tomar distancia con respecto a la propuesta configurada por Husserl, cuya reivindicación del carácter antepredicativo de la experiencia constituía una trama con la propuesta de que la descripción fenomenológica se atuviera a "las cosas mismas", como base para dar cuenta de la correlación intencional entre la conciencia y el mundo, técnicamente denominada correlación *noésis-noéma* o *noético-noemática* en su clásico libro de 1913 (1962) que atravesaría, con los matices correspondientes, los desarrollos husserlianos a lo largo de las distintas etapas de su pensamiento[4].

Simultáneamente, la propuesta foucaultiana se desmarca

de aquellos desarrollos filosóficos que, movidos por la búsqueda de un nivel originario que permita encauzar la descripción fenomenológica a partir de “las cosas mismas”, se propusieron desarrollar la fenomenología por senderos alternativos a los recorridos por el propio Husserl (Waldenfelds, 1997). O sea, modos de elaborar la descripción fenomenológica que, más allá de los matices y las “deudas teóricas” que a las/os especialistas en fenomenología les corresponda señalar, se erigen en principio como alternativas a los desarrollos de Husserl, sea bajo la forma de una fenomenología hermenéutica, preocupada por dar cuenta del modo en que originariamente se devela el ser de los entes, en el marco de la interrogación respecto de la mundaneidad del mundo habitado por el *Dasein*, tal como la desplegara el joven Heidegger[5], o bajo la propuesta de una fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty, 1945) anclada en la problematización de la estructura del comportamiento (Merleau-Ponty, 1942) como base para una descripción fenomenológica “impura”, erigida a partir del diálogo con las ciencias humanas por parte del “empirismo trascendental” de Merleau-Ponty[6].

En este contexto, hago propia la caracterización que introdujera el pensador francés Maurice Blanchot (1986) con respecto a la estrategia de que Foucault se vale para definir el enunciado, y que propongo extender a la estrategia implementada para delimitar el análisis arqueológico. En ese sentido, tanto la definición del enunciado como así también de la metodología arqueológica que lo toma por objeto se constituyen en la prosa foucaultiana por medio de una suerte de “teología negativa”. De hecho, podría aseverarse que parte de la dificultad que presenta la lectura de dicho libro, así como todo intento de reconstrucción de sus aspectos fundamentales, radica en tratar de despegarse de dicha estrategia argumental puesta en práctica por Foucault. Pareciera casi imposible sustraerse a dicho juego del discurso foucaultiano, ya que se

torna muy difícil la posibilidad de reponer qué entender por arqueología o por enunciado sin reproducir la mentada estrategia: “la arqueología no es…, ni esto, ni aquello, ni esto otro”, “el enunciado no es tal o cual cosa…”.

Es más, en algún punto podría plantearse que esta forma de argumentación resulta característica de la economía del discurso foucaultiano. Más allá de las nociones mencionadas, podría arriesgarse la hipótesis (si bien su tratamiento sería objeto de otra investigación) de que el recurso a la “teología negativa” es estructurante del conjunto de trabajos articulados en torno al nombre de Michel Foucault, casi como una suerte de contracara de su reticencia frente al planteamiento de teorías de alcance general. Ambas cuestiones podrían ser remitidas, a su vez, al modo en que concibió el ejercicio de la crítica. El recurso a la “teología negativa” podría ser pensado, entonces, como el reverso del mentado gesto foucaultiano de proposición de hipótesis, que luego son retomadas y reelaboradas en el marco del devenir de sus investigaciones. Podría decirse que la “aproximación por oposición” resulta más lábil y, por lo tanto, abierta a reactualizaciones frente al entorpecimiento con respecto a dicho estilo de trabajo que traería aparejada la utilización de precisas y cerradas definiciones “por la positiva”. ¿No podría plantearse, acaso, que el modo en que Foucault buscó inscribir su trabajo en una posteridad de la crítica, su reticencia con respecto a la propuesta de teorías generales y acabadas, su tendencia a la recuperación y reelaboración de sus trabajos previos desde la perspectiva de sus investigaciones en curso, y el recurso a la “teología negativa”, constituyen una cadena, una trama en torno a la que podría trazarse su perfil filosófico?

Ahora bien, volviendo sobre el eje que articula la escritura del presente capítulo, sostengo entonces que este juego de espejos, “teología negativa”, o delimitación por la negativa, permite a Foucault establecer que el blanco de análisis de la

perspectiva arqueológica serán los discursos, problematizados en tanto prácticas que forman los objetos de manera inmanente a sus reglas de formación, en lugar de ser problematizados como signos que hundirían sus raíces en una suerte de muda experiencia originaria[7]. Justamente, en el siguiente parágrafo me abocaré a dar cuenta del modo en que el filósofo problematiza los saberes en tanto prácticas discursivas, con el consecuente desanclaje de la perspectiva epistemológica del interior de la relación sujeto-objeto y el desplazamiento que dicha forma de interrogación trae aparejado respecto del registro de la epistemología de las ciencias humanas.

2.3. El desplazamiento desde el problema de la objetividad cognoscitiva hacia el de las formas de objetivación

> Es necesario comprender los discursos en su irrupción como acontecimientos, a pesar de que se presentan a partir de unidades de discurso que se pretenden naturales, inmediatas, universales, coherentes, dependientes de un origen y tributarias de instituciones y de prácticas. Por el contrario, las unidades de discurso son siempre artificiales, construidas y producidas históricamente (como la psicopatología, la medicina, la gramática, la economía política, la ciencia, la literatura o la política) y compuestas de hechos de discurso.
>
> Raffin, 2020: 55

Resulta apropiado dar comienzo a este apartado colocando como epígrafe una cita tomada del especialista Marcelo Raffin, puesto que la considero no solo sumamente clara con respecto a la problematización foucaultiana del discurso como práctica, sino que enfatiza, además, la manera en que dicho abordaje se despliega en torno a una relectura que Foucault despliega en

relación con sus indagaciones precedentes. Por otra parte, es oportuno destacar que el trabajo de archivo realizado sobre los discursos, para lo que el pensador francés introduce la noción de formación discursiva, se erige como contracara de la realización de "un trabajo negativo" que consiste en poner entre paréntesis toda una serie de principios de unificación de los discursos aceptados acríticamente en el ámbito de la denominada "historia de las ideas" (Foucault, 1969: 31-43; Webb, 2013: 48-53). Principios de unificación que pendulan en torno a los polos de la relación sujeto-objeto, tales como "autor", "ideas", "creencias", "mentalidad" y "obra", por un lado, y objeto, disciplina, concepto y teoría (que presuponen un objeto determinado), por el otro.

A su vez, el análisis arqueológico de las formaciones discursivas (Foucault, 1969: 44-54), esto es, la problematización de las reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la función enunciativa, que permite dar cuenta del discurso como práctica y del trabajo arqueológico como un trabajo de archivo sobre la historia efectiva de las prácticas discursivas, es acompañado por un nuevo deslinde por parte de Foucault. Si en el apartado anterior me he referido al modo en que recorta el discurso como blanco de la problematización arqueológica frente a la propuesta fenomenológica de atenerse "a las cosas mismas", se torna ineludible complementar dicha delimitación remarcando que el filósofo destaca que, valga la redundancia, el tratamiento de los discursos como prácticas no puede ser reducido o equiparado ni a una indagación hermenéutica, preocupada por interpretar el sentido de las frases, ni a un análisis lógico-formal de la estructura de las proposiciones (Foucault, 1969: 105-115). Como lo remarcara Castro:

> La arqueología define una metodología de análisis que no es ni formalista ni interpretativa. Mientras que la unidad de trabajo de

> las metodologías formalistas es la proposición-significante y la de la interpretación es la frase-significado, la arqueología se ocupa de los enunciados y las formaciones discursivas (2011b: 41).

Por ende, la arqueología se ocupará de trazar la historia efectiva de las prácticas discursivas y se orientará hacia dar cuenta de las condiciones de posibilidad de los discursos, en vista al establecimiento de los modos históricos de constitución de ciertas positividades, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. En este contexto, se torna insoslayable la inclusión de la definición dada por Foucault de las formaciones discursivas en el capítulo segundo de la primera parte de *L'archéologie du savoir*, en donde planteó que

> En el caso en que se pudiera describir, entre un cierto número de enunciados, un semejante sistema de dispersión, en el caso en que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones y funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*, evitando así palabras demasiado cargadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por otra parte para designar una dispersión semejante, como "ciencia" o "ideología" o "teoría" o "dominio de objetividad". Se llamarán *reglas de formación* a las condiciones a las cuales están sometidos los elementos de esta repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas) (1969: 53).

Cabe destacar que, a través de la sucesión de capítulos que estructura dicha parte del libro –titulada "Les régularités discursives" (Foucault, 1969: 29-102)– el pensador desgajará cada aspecto que configura la citada definición, apoyándose en los discursos que había abordado en sus trabajos precedentes, y reformulando su abordaje desde la perspectiva del "pasaje en limpio" de la metodología arqueológica y sus supuestos

epistemológicos. En ese sentido, puede plantearse en torno a la definición en cuestión que el pasaje de la problematización de los objetos y las modalidades enunciativas hacia sus reglas de formación resulta un aporte epistemológico fundamental, puesto que permite desanclar la reflexión epistemológica del interior de la relación sujeto-objeto y visibilizar los términos de la relación cognoscitiva como inmanentes a dichas reglas de formación[8]. Puesto que, como lo señalara Raffin: "el interrogante que atraviesa la etapa arqueológica podría expresarse de la siguiente manera: ¿cómo han sido posibles determinados enunciados?, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad de determinados discursos?" (2008: 33).

De esta manera, a partir del modo en que Foucault aborda los discursos como prácticas y se preocupa por problematizar sus condiciones de posibilidad desde una perspectiva que se desmarca de la grilla de inteligibilidad formada por la teoría del conocimiento (anclada en la relación sujeto-objeto), en función de la lectura propuesta respecto de la manera en que concibe la filosofía como actividad de diagnóstico crítico del presente, se empieza a entrever cómo, en torno a este desanclaje, la reflexión epistemológica se entronca con la problematización ontológico-política respecto de la constitución de la actualidad. Justamente, el registro arqueológico de problematización permite poner el foco en la indagación acerca de la manera en que, en torno a la formación de cierto saber, se constituyeron objetos y posiciones de sujeto (Castro, 1995: 218-219). Dicho de otro modo, puede visualizarse en torno a la constitución del saber en tanto blanco de la arqueología el hecho de que esta contribuye a la problematización de focos de experiencia, al diagnosticar la constitución del estado del pensamiento.

Retomo la expresión "estado del pensamiento" para enfatizar la vinculación entre la problematización arqueológica del saber y la caracterización de la arqueología como una

forma de filosofía que se caracteriza por, valga la redundancia, "diagnosticar el estado del pensamiento". Sin embargo, resulta relevante puntualizar que dicha fórmula parece quedar presa de una concepción excesivamente monolítica en lo que respecta a la configuración de la disposición epistémica en un momento histórico determinado. Como se desprende del "pasaje en limpio" de las herramientas arqueológicas que Foucault elabora hacia el final de la década, la elaboración del concepto de formación discursiva puede ser pensada como una estrategia ensayada por el filósofo para tomar distancia de una interpretación monolítica de la noción de episteme a la que daba lugar el tratamiento dado al problema del saber en *Les mots et les choses*. Al respecto, el pensador francés reconocería que había usado la noción de episteme de esa forma, como si se tratara de un paradigma. Por el contrario, la noción de formación discursiva busca desmarcar la problematización arqueológica de una eventual interpretación monolítica, como lo destacara tempranamente Gutting (1989: 232).

Tal como lo he mencionado previamente, en las citas precedentes se encuentran condensadas una serie de reflexiones que el filósofo sintetiza a partir de la relectura crítica de sus trabajos previos. Tras haber puesto en cuestión las presuntas unidades de discurso, como autor, comentario, tradición y obra, entre otras, se dispone a encontrar otros principios que permitan agruparlos. Será volviendo sobre problemas abordados en *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault, 1972), *Naissance de la clinique* (Foucault, 1963) y *Les mots et les choses* (Foucault, 1966) que presentará la noción de formación discursiva, a partir de señalar –en relación con los discursos abordados en los libros mencionados– el fracaso concerniente en buscar el principio de "unidad de los discursos" en el "objeto" al que presuntamente se refieren, "el modo de enunciación" que monolíticamente los caracterizaría, "los conceptos" y "el tema" que unitariamente les darían forma. Por

el contrario, y en tanto contracara de cada una de estas alternativas fallidas, propondrá la citada noción de formación discursiva, en torno a la que el discurso es susceptible de ser analizado como un conjunto de prácticas que se encuentran atravesadas por reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la función enunciativa. Dicho conjunto transformable de reglas permite dar cuenta de la regularidad que rige la dispersión de los enunciados efectivamente producidos.

Puede decirse, entonces, que la arqueología permite aproximarse a los discursos en tanto prácticas que forman regularmente los objetos, al tiempo que posibilitan la constitución correlativa de formas de subjetividad, es decir, la configuración de las modalidades enunciativas que recortan las posiciones de sujeto. No puede pasarse por alto que este modo de problematización de los saberes en tanto prácticas discursivas permitió a Foucault plantear la oposición entre la teoría del conocimiento, que se ocuparía de dar cuenta de la relación sujeto-objeto, y la arqueología del saber que se coloca por fuera de dicha relación, al rastrear la formación de ambos términos en tanto inmanentes al ejercicio de la función enunciativa. Como lo explicitara en un artículo de 1968, en que se ocupa de problematizar qué es la arqueología frente a las consultas formuladas por el Círculo de Epistemología, que puede ser leído como un prolegómeno al libro de 1969, o como una suerte de gozne entre dicho libro y su predecesor de 1966 (que funcionaba como blanco de las consultas epistemológicas en cuestión):

> Lo que la arqueología del saber clausura, no son las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico; es más bien, el tema general del “conocimiento”. El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su indisociable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida (…). El

> conocimiento confía a la experiencia la responsabilidad de dar cuenta de la emergencia histórica de las formas y del sistema a los cuales obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber (Foucault, 1994d: 730).

En lugar de elaborar una indagación enmarcada en la grilla forjada por la relación sujeto-objeto, motivada por encontrar el fundamento del conocimiento que el sujeto puede tener del objeto y de brindar las reglas que debe seguir para garantizar, entonces, la objetividad del conocimiento producido, la perspectiva arqueológica se desmarca de dicha grilla de inteligibilidad. Al desanclar la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto habilita un tipo de crítica de dichas ciencias que no se inscribe en una forma de problematización normativa, propia de una teoría del conocimiento, respecto de la objetividad cognoscitiva. Como lo destacara Salinas Araya, desde la perspectiva arqueológica foucaultiana: "la ciencia es un tipo de formación discursiva a la que no puede asignársele una preeminencia veritativa como lo hace el binomio ciencia-ideología, saber verdadero-falso saber. Ni tampoco como criterio de validación de otras formaciones discursivas" (2017: 13). Puesto que el desanclaje, posibilitado por la trama de conceptos formada por las nociones de discurso, formación discursiva y saber, permite que la epistemología de las ciencias humanas deje el carril normativo de la teoría del conocimiento, desplazándose desde el problema de la objetividad hacia el de la objetivación. Como lo señalara Castro, la arqueología de los saberes respecto de "lo humano":

> (…) prescinde tanto de la ciencia actual como *norma* del trabajo histórico cuanto de la formalización como criterio de investigación. Ella procura establecer cómo se ha formado un *saber* determinado, es decir, cómo se ha constituido un dominio de objetos, cómo se han definido las posiciones subjetivas, cómo

> ha surgido un conjunto de conceptos y cómo funciona, cómo se relaciona este nuevo dominio del saber con otros, etcétera (1995: 218-219).

De este modo, en lugar de "bastarse a sí misma", al desplegar una reflexión "autocontenida" enmarcada en los carriles de la "filosofía teórica" (anclada en una teoría del conocimiento), la epistemología foucaultiana de las ciencias humanas se perfila, arqueológicamente, como una herramienta que contribuye al ejercicio de la filosofía como actividad de diagnóstico del presente. Por lo tanto, querría enfatizar, una vez más, que la problematización de las ciencias humanas en tanto saberes se despliega dentro del marco de una preocupación ontológico-política respecto de la constitución de las coordenadas del pensamiento que configuran nuestro presente y nos habitan. Esto es, mediante una forma de problematización que implica una puesta entre paréntesis de la distinción entre "filosofía teórica" y "filosofía práctica". En este contexto, cabe destacar que, en una abierta diatriba contra la reflexión fenomenológica, Foucault se valdrá de la contraposición entre saber y conocimiento para separar la apuesta arqueológica del triplete formado por la subjetividad constituyente de la experiencia, la teleología y la continuidad de la historia de las ciencias:

> En oposición a todos estos temas, puede decirse que el saber, como campo de historicidad en el que aparecen las ciencias, está libre de toda actividad constituyente, liberado de toda referencia a un origen o a una teleología histórico-trascendental, desprendido de todo apoyo sobre una subjetividad fundadora. (…) Era necesario que la historia fuera continua para salvaguardar la soberanía del sujeto; pero recíprocamente era necesario que una subjetividad constituyente y una teleología trascendental atravesaran la historia para que ella pudiera ser pensada en su unidad. De esta forma era excluida del discurso y

rechazada hacia lo impensable la discontinuidad anónima del saber (1994d: 731).

Ahora bien, en este momento cabría preguntarse de qué manera procede el arqueólogo al llevar a cabo el trabajo de archivo sobre las ciencias humanas problematizadas en tanto saberes, habida cuenta de la trama que liga las nociones de saber, formación discursiva y discurso (en tanto práctica). En última instancia, la pregunta sería cómo se despliega la indagación de la historia efectiva de las prácticas discursivas cuyo motor no es la mera erudición histórica, sino más bien la elaboración –de raigambre nietzscheana– de un diagnóstico crítico del estado del pensamiento que vertebra nuestro presente.

2.4. El archivo como blanco de la perspectiva arqueológica

> La puesta en cuestión del documento realizada por la arqueología foucaultiana se dirige, por lo tanto, en contra de un modelo de historia que aspira a la detección y la reconstitución de un pasado inscripto en los documentos y que a partir de entonces se desvanece. El documento ya no es para la historia el rastro de las cosas pasadas, "la materia inerte de la historia", por el contrario, es en el "tejido documentario" mismo que la historia busca definir unidades, conjuntos, series, relaciones. El documento, en su materialidad, es el objeto de la historia –sin, por ello, reenviar a la existencia de las cosas, de los objetos naturales o los estados, sabiendo que, en palabras de Paul Veyne, esas entidades no son más que correlatos de las prácticas discursivas.
>
> Muhle, 2012: 190

Tomando como punto de partida la cita de la investigadora

Maria Muhle que he colocado como epígrafe, de modo tal de poder dar cuenta del interrogante con que diera cierre al parágrafo precedente, considero pertinente detenerme en la manera en que Foucault caracteriza el enunciado, para deslindar el análisis enunciativo del trabajo interpretativo sobre las frases y el análisis lógico-formal sobre las proposiciones (Foucault, 1969: 105-138). De esta forma, clarificar la noción de enunciado permitirá reconstruir en qué consiste el trabajo de archivo que, con el propósito de diagnosticar el presente, se despliega por medio del rastreo de la historia efectiva de las prácticas discursivas (Foucault, 1969: 139-165). Cuestión que implica revisar las nociones de *a priori histórico* (Foucault, 1969: 166-173) e historia arqueológica de las ciencias humanas (Foucault, 1969: 175-275). Por lo tanto, resulta pertinente la inclusión del siguiente fragmento:

> El enunciado no es, entonces, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorizaría un número quizás infinito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, por lo tanto, por medio del análisis o la intuición, si "tienen sentido" o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué suerte de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita). No hay que sorprenderse si no se han podido encontrar criterios estructurales de unidad para el enunciado; puesto que no es en sí mismo una unidad, sino una función que cruza un dominio de estructuras y unidades posibles y las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y el espacio (Foucault, 1969: 115).

Puede decirse, entonces, que la arqueología problematiza los enunciados en tanto funciones de existencia, es decir que, en lugar de incluir el análisis enunciativo dentro de las distintas vertientes posibles del análisis del lenguaje, el trabajo de

archivo sobre los enunciados apunta a dar cuenta de las condiciones de posibilidad que atravesaron la formación de determinados objetos y posiciones de sujeto (modalidades enunciativas), al trazar la historia efectiva de las prácticas discursivas. De esta forma, problematizar los enunciados, en tanto funciones de existencia, es una herramienta que permite dar cuenta de las reglas que permean el ejercicio de la función enunciativa en un contexto histórico determinado, que vertebran la formación de los objetos acerca de los que se habla y de las posiciones de sujeto, o sea, quiénes legítimamente pueden hablar respecto de ellos. En ese sentido, la caracterización del enunciado como función de existencia permite problematizar el discurso desde una perspectiva filosófico-diagnóstica y se engarza con el desplazamiento de la perspectiva epistemológica desde la grilla "conocimiento" hacia la grilla "saber". El trabajo de archivo, al permitir problematizar las condiciones de existencia, coexistencia o desaparición de los discursos, con sus respectivas modalidades enunciativas y formas de objetivación, se despliega por medio del rastreo de las reglas que regulan el ejercicio de la función enunciativa que configuran el denominado *a priori histórico*. En términos del propio Foucault:

> Yuxtapuestos, estos dos términos hacen un efecto un poco resonante; entiendo designar con ello un *a priori* que no sería condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de encontrar aquello que podría hacer legítima una aserción, sino de aislar las condiciones de emergencia de unos enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales ellos subsisten, se transforman y desaparecen (1969: 167).

En lugar de inscribir la perspectiva arqueológica en el

marco de la revolución copernicana generada por Kant, es decir, en vez de anclar la arqueología en el sendero abierto por el Kant de la *Crítica de la razón pura*, aquel al que años más tarde señalaría como el antecedente de la concepción de la crítica como analítica de la verdad en general (preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables[9]), por medio de la noción de *a priori histórico* Foucault busca dar cuenta de las condiciones de posibilidad, entendidas como condiciones de existencia, de los enunciados y, por lo tanto, de las modalidades enunciativas y las formas de objetivación. No se trata, entonces, de problematizar la relación sujeto-objeto, sino de dar cuenta del substrato arqueológico a partir del que se forman los objetos y las posiciones de sujeto. Así, en lugar de problematizar qué puede conocer la razón en su uso puro, problema que lleva a Kant a indagar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, la arqueología foucaultiana dirige la mirada hacia las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados, con su correlativo recorte de objetos y posiciones de sujeto. Al respecto, cito a continuación la entrada correspondiente del *Diccionario Foucault* de Castro:

> Aunque varias veces haya señalado la herencia kantiana de su trabajo filosófico, con el adjetivo "histórico", sin embargo, busca diferenciarse del *a priori* kantiano. El *a priori histórico*, en efecto, no remite a las reglas lógicas de los juicios, sino a las formas concretas de formación y aparición de los enunciados (…). No se trata, por ello, de la regularidad de lo que puede ser dicho a partir de las categorías lógico-trascendentales del entendimiento; sino de las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho y, más precisamente, de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera (2011b: 38).

En la misma línea, cabe recordar que durante un debate con el intelectual italiano Giulio Preti, realizado en el año

1972, Foucault se encargaría de explicitar de manera rotunda la radical incompatibilidad entre la noción de *a priori histórico*, como parte del acervo de herramientas que constituyen el método arqueológico, y una reflexión gnoseológica de corte kantiano dirigida a la búsqueda de categorías universales constitutivas del sujeto trascendental y, por lo tanto, constituyentes de la experiencia:

> Lo que he llamado "episteme" en *Les mots et les choses*, no tiene nada que ver con categorías históricas; es decir, en suma, con categorías que fueron creadas en un determinado momento histórico. Cuando hablo de episteme, me refiero a todas las relaciones que existieron en una determinada época entre los diferentes dominios de la ciencia. (…) Por lo tanto, para mí, la episteme no tiene nada que ver con las categorías kantianas (…). No soy kantiano ni cartesiano, precisamente, porque rechazo una identificación a nivel trascendental entre sujeto y yo pensante. Estoy seguro de que existen, si no estructuras, propiamente hablando, reglas de funcionamiento del conocimiento que aparecieron en el curso de la historia y al interior de las cuales se sitúan los diferentes sujetos (1994k: 371-373).

Este señalamiento resulta fundamental, ya que permite clarificar el modo en que la perspectiva arqueológica se inscribe en un modo de problematización de carácter diagnóstico, contrapuesto al recurso a la historia como forma de reformular la moderna teoría del conocimiento a la luz de los desarrollos de la historiografía y las ciencias humanas. En ese sentido, cabe recordar que he iniciado el capítulo destacando la estrategia foucaultiana de deslindar la arqueología respecto de la fenomenología. Cuestión que en este contexto retorna bajo la forma de desmarcar la noción de episteme de cualquier interpretación que pueda acercarla a alguna vertiente de la filosofía contemporánea que, haciéndose eco de Kant, inscriba la problematización de las ciencias en una

teoría del conocimiento anclada en una concepción trascendental del sujeto[10]. Al respecto, no puede desconocerse la clásica caracterización de la fenomenología husserliana como una "estética trascendental ampliada", que destaca –en un mismo movimiento– la proximidad y la lejanía con la teoría del conocimiento presente en la *Crítica de la razón pura*. Del mismo modo, sería pertinente recordar que el devenir de los trabajos husserlianos, con la ampliación de la descripción fenomenológica y la incorporación de más estratos, que diera lugar a las denominadas fenomenologías genética y generativa[11], puede ser caracterizado como una forma de filosofía trascendental en la que –por medio de nociones como "habitualidades" y "tipos empíricos"– se historizan las dimensiones que intervienen en la constitución del sentido de la experiencia[12].

Por el contrario, para el arqueólogo, de lo que se trata, como lo he explicitado previamente, es del trabajo archivístico sobre los discursos que, al abordarlos en tanto prácticas, dé cuenta de sus condiciones de posibilidad, permitiendo establecer históricamente los modos de constitución de ciertas positividades, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. Razón por la cual, a partir de la puesta en cuestión de las unidades de discurso comúnmente aceptadas en el ámbito de la denominada "historia de las ideas" –o sea de la realización de un trabajo negativo que implica la puesta entre paréntesis de nociones tales como "tradición", "libro", "autor", "mentalidad", "espíritu de época"–, el trabajo epistemológico a realizar, siguiendo el método arqueológico, se desplegará sobre la base de la labor paciente y sistemática sobre documentos, a los que se tratará como monumentos, de modo tal de dar cuenta de las reglas que atraviesan el archivo. En ese sentido, como lo remarcara Alain Brossat, "el archivo, en suma, es lo que torna manifiesta la manera en que los discursos coexisten en un campo determinado, permanecen y,

luego, se borran" (2013: 2-3). En otros términos, el trabajo de archivo es el que permite mostrar las condiciones históricas de posibilidad, que son condiciones de existencia, coexistencia y desaparición, que forman una repartición discursiva determinada, a partir de la que se constituyen los objetos y las modalidades enunciativas. En lo concerniente a este tópico, resulta insoslayable la reconstrucción propuesta por Murillo:

> El trabajo del documento debe apuntar a rescatar lo que ellos dicen, poniendo entre paréntesis interpretaciones generales; la lectura del documento debe posibilitar quedarse en la materialidad de los acontecimientos, dejando de lado significaciones ocultas que habría que develar. Interesa leer el documento en sí mismo y en sus relaciones con otros, así como los efectos que ha producido en las prácticas concretas de determinados grupos sociales (1996: 6).

Si bien a lo largo de este capítulo se ha destacado en más de una oportunidad la preocupación ontológico-política, de carácter diagnóstico, que jalona los desarrollos epistemológicos foucaultianos, considero pertinente enfatizar a través de qué tareas epistemológicas la arqueología puede contribuir al diagnóstico del presente. Sobre este punto, viene al caso recordar que en una entrevista brindada en 1968 el filósofo sostuvo lo siguiente:

> En primer lugar, lo que he intentado mostrar es que, en la historia del saber, hay ciertas regularidades y ciertas necesidades al interior de dicho saber que permanecen opacas al saber mismo y que no están presentes en la conciencia de los hombres. Hay como un inconsciente en la ciencia, por ejemplo, entre los diferentes dominios científicos, entre los cuales no había sido establecido un vínculo directo. (…) Lo que he querido hacer (…), es mostrar que en la historia misma del saber humano se podría encontrar el mismo fenómeno: la historia del saber humano no

> permanece entre las manos del hombre. No es el hombre mismo quien conscientemente creó la historia de su saber, sino que la historia del saber y de la ciencia humana obedece a condiciones determinantes que se nos escapan (Foucault, 1994l: 656-659).

Desde dicha perspectiva, resulta pertinente revisar la caracterización que Foucault hiciera en el prefacio de *Les mots et les choses* respecto del tipo de trabajo que desplegaría a lo largo del libro, enfatizando que allí se ocuparía de trazar la historia de las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, y no de releer en clave teleológica el devenir del conocimiento hacia una racionalidad u objetividad creciente. En otros términos, la preocupación del libro no se anclaba en una perspectiva epistemológica normativa e historiográfica teleológica, sino que, por el contrario, de lo que se trataba era de dar cuenta de las condiciones de existencia de las ciencias humanas, de modo tal de diagnosticar la constitución del estado del pensamiento caracterizado por tomar al "hombre" como punto de partida tanto de la reflexión epistemológica como de la indagación práctico-política (Sabot, 2006: 205-206). Como el propio autor lo destacara:

> No se interrogará los conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que la ciencia actual pudiera reconocerse; lo que se pondrá en juego, es el campo epistemológico, la *episteme* en que los conocimientos, vistos más allá de todo criterio referente a su valor racional o sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad (…). Más que de una historia en el sentido tradicional del término, se trata de una "arqueología" (Foucault, 1966: 13).

A la luz de las precisiones terminológicas introducidas tras

la publicación del libro, cabría señalar que esa forma de "interrogar los conocimientos" implica correrse de las mallas de la teoría del conocimiento y problematizar, en sentido estricto, las ciencias humanas en tanto saberes. Teniendo presentes las distintas referencias a la producción arqueológica foucaultiana introducidas a lo largo de este apartado, se torna ineludible la referencia a la manera en que Foucault contrapone la historia arqueológica de los saberes acerca de "lo humano" respecto de una reflexión epistemológica de carácter normativo en el último capítulo de *L'archéologie du savoir*, titulado "Science et savoir", capítulo en el que planteó que

> En este nivel la cientificidad no sirve de norma: lo que se busca dejar al desnudo, en esta *historia arqueológica*, son las prácticas discursivas en la medida en que dan lugar a un saber, y ese saber toma el estatuto y el rol de ciencia. (…) En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es el derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe (1969: 249-251).

Razón por la cual querría enfatizar, entonces, que la preocupación epistemológica respecto de los saberes acerca de "lo humano" se ejercita de manera desligada respecto de la dupla formada por el par enfoque teleológico-pretensiones normativas (López, 2019: 55-66). De este modo, la arqueología se ocupa de interrogar los saberes en su historia efectiva, para lo que prescinde de tomar como punto de partida filosófico a la ciencia actual y de hacerla funcionar como punto de llegada necesario de la historia de la ciencia, al tiempo que dicha interrogación no se encuentra jalonada por la búsqueda de criterios que permitan regular la puesta en práctica de la ciencia. Así, en lugar de problematizar la historia de los discursos que presuntamente dan cuenta de un mismo referente desde el error hacia la verdad, desde la ilusión hasta la objetividad plena, de lo que se trata es de indagar las formas de

objetivación a partir de las que se constituye determinado referencial. Dimensión de la perspectiva arqueológica que, décadas atrás, fuera destacada de manera precisa por Castro, quien remarcó que para el arqueólogo del saber:

> No se trata ni de exponer lo que los científicos o los sabios han dicho o pensado o creído demostrar ni de reconstruir desde un punto de vista verdadero o de la ciencia normal, desde el punto de vista contemporáneo, lo que se ha dicho o pensado o demostrado, considerando el presente de una ciencia como normativo respecto de su pasado. (…) La arqueología del saber procura establecer a partir de qué disposición histórica han sido posibles las ciencias, sin identificar tal disposición ni con el valor racional del conocimiento ni con sus formas objetivas (1995: 39).

Cabe recordar que, al explicitar el proceder arqueológico, el pensador francés destacará que dicha perspectiva implica ubicar la mirada en una posición de exterioridad con respecto a los saberes cuyas condiciones de posibilidad rastrea. En otros términos, no hay en Foucault un diálogo hermenéutico con los discursos que configuran el blanco de la arqueología y, por lo tanto, no hay un intento de captar algún aspecto o arista de dichos discursos que puedan ser apropiados como herramienta para el enfoque arqueológico. Describir, por ejemplo, las coordenadas de la episteme renacentista en absoluto implica buscar allí un sentido perdido que habría que rehabilitar para poder pensar el presente por fuera de las mallas de la episteme moderna[13]. En otros términos, si la historia de la episteme renacentista, la episteme clásica y la episteme moderna no puede ser leída en clave teleológica, tampoco debe considerarse como el ejercicio inverso, que buscaría en la tradición un modo de pensar que habría que recuperar, rehabilitar o retomar para ejercitar un otro pensar frente a las coordenadas del presente. No hay, en la perspectiva arqueológica, un ejercicio de “pensar

con", "pensar contra", "pensar a pesar de" o "pensar lo impensado" respecto de aquellos discursos que configuran el blanco del trabajo de archivo[14].

Por lo tanto, a la luz de la caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico que enmarca dichos desarrollos, considero oportuno enfatizar que las reflexiones epistemológicas del arqueólogo se encuentran jalonadas por preocupaciones de índole ontológico-políticas vinculadas al modo en que se constituye el presente. Justamente, al explicitar que la historia arqueológica no tiene una preocupación normativa, sino que se ocupa de dar cuenta de las condiciones de existencia de las ciencias humanas, permite entrever que el recurso a la historia no se despliega desde una agenda epistemológica "autocontenida". Por el contrario, este encuadre se erige como un aporte al diagnóstico del presente, al problematizar las condiciones de existencia de los saberes que constituyen el actual estado del pensamiento. Saberes cuyas reglas de formación vertebran la constitución de los objetos y el recorte de las modalidades enunciativas que conforman las coordenadas que la arqueología permite problematizar, en tanto blanco de su labor diagnóstica. En este punto, retomo la interpretación propuesta por Giordano:

> Hacer la historia de la objetivación, no explicar lo que se ha pensado acerca de la locura en la modernidad, no cómo las sociedades occidentales se han comportado con respecto a ella, sino cómo se ha constituido un objeto de saber y de práctica social y política que tenía los caracteres de la locura; por lo tanto, hacer la historia de la constitución de los objetos significaba, para Foucault, contribuir a la problematización del presente (2007: 70).

Cabe señalar, entonces, que la arqueología se propone dar cuenta del modo en que, en determinado momento histórico,

tuvo lugar cierto acontecimiento discursivo (Sabot, 2019: 21-35), forjando cierta mutación en la disposición epistémica, a partir de la que se formaron –por medio de nuevas reglas– objetos y posiciones de sujeto. Antes de dar cierre al presente apartado, quisiera enfatizar que, si bien para mostrar la manera en que la arqueología permite desanclar la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto e introduce un desplazamiento desde el problema de la objetividad cognoscitiva hacia el de las formas de objetivación (configurándose como una herramienta epistemológica que contribuye a dar cuenta de la labor ontológico-política de diagnosticar el presente), me detuve en la trama constituida por las nociones de discurso, saber, formación discursiva; ello no implica desconocer que la arqueología foucaultiana procede problematizando la imbricación entre las prácticas discursivas, en cuya conceptualización me he enfocado, y las prácticas extradiscursivas. Tal como tempranamente lo advirtiera Gary Gutting (1989), la problematización de la articulación entre las prácticas discursivas y las extradiscursivas es central, por ejemplo, en la arqueología de la formación de la locura como "enfermedad mental" y en la relativa al nacimiento de la mirada médica. Como lo destacara Raffin:

> La descripción del acontecimiento discursivo permite también otros tipos de relaciones entre enunciados, entre grupos de enunciados y entre enunciados y grupos de acontecimientos de órdenes diferentes (técnico, económico, social, político) así como de otras unidades de discurso (2020: 56).

Por ende, cabe remarcar –una vez más– que la problematización del saber permite dar cuenta del modo en que históricamente, de manera inmanente a cierta disposición epistémica, se constituyen objetos y posiciones de sujeto. Por lo tanto, en lugar de brindar herramientas para la realización de

una crítica normativa respecto de la "objetividad cognoscitiva" de las ciencias humanas, la crítica arqueológica se desplaza hacia la problematización de las formas de objetivación. En consecuencia, puede decirse que el trabajo epistemológico del arqueólogo "no se basta a sí mismo", sino que se encuentra jalonado por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente. Particularmente, para decirlo en los términos del Foucault que a comienzos de los años ochenta busca ubicar sus investigaciones en una de las posteridades críticas erigidas a partir del legado kantiano, la problematización de las ciencias humanas en tanto saberes contribuye a la realización del ejercicio de la crítica como una ontología de la actualidad, de nosotros mismos, al brindar herramientas para desbrozar las formas de saber que, junto con las matrices normativas de comportamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles, configuran los focos de experiencia que constituyen el subsuelo de nuestro presente.

2.5. Conclusión

> La arqueología se apoya en una noción no lingüística del discurso; este no es afrontado como un lenguaje, esto es, como un código de signos subyacente a las prácticas sociales; el propio discurso es tratado como una práctica. (…) El discurso entonces no remite al pensamiento o a los significados como si estos fueran su interior previo y latente. Tratar el discurso como práctica o como técnica de inscripción consiste en cambio en afrontarlo como pura exterioridad, como serie de cosas dichas que delimitan lo que puede ser pensado y practicado.
>
> Vázquez García, 2020: 87-88

A lo largo del presente capítulo me he ocupado de reconstruir y analizar las herramientas epistemológicas forjadas por la problematización arqueológica del saber, para lo que me

he apoyado en el modo en que la arqueología se encuentra motorizada por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente. En ese sentido, a partir del recorrido trazado en los parágrafos precedentes, sostengo que las citas relativas al método arqueológico que he introducido me permiten plantear que la preocupación epistemológica acerca de los saberes se ejercita de manera desligada respecto de la dupla formada por el par enfoque teleológico-pretensiones normativas. Puesto que la arqueología se ocupa de interrogar los saberes en su historia efectiva, para lo que prescinde de tomar como punto de partida filosófico a la ciencia actual y de hacerla funcionar como punto de llegada necesario de la historia de la ciencia, al tiempo que dicha interrogación no se encuentra motivada por la búsqueda de criterios que permitan regular la puesta en práctica de la ciencia. Puede plantearse, entonces, que la arqueología no pretende configurarse como una teoría del conocimiento alternativa, que problematizaría la relación sujeto-objeto. Por el contrario, entre sus objetivos se destaca el dar cuenta de los modos históricos de constitución de ambos términos al remitirlos a sus condiciones de posibilidad.

En ese sentido, al apoyarme en el hecho de que Foucault no elabora una epistemología normativa, propongo que su abordaje de las ciencias humanas habilita una problematización de las formas de objetivación, en contraposición al "perenne problema" que permea el discurso epistemológico en torno de dichas ciencias, esto es, la pregunta respecto de su objetividad cognoscitiva. Justamente, la teoría del conocimiento se ocupa de problematizar la relación sujeto-objeto a partir de una concepción fundamentadora-normativa del ejercicio de la crítica que da lugar, respecto de las ciencias humanas, a la pregunta –de cuño normativo– acerca de la objetividad cognoscitiva. Por el contrario, la problematización de las ciencias humanas en tanto saberes se enmarca en una

concepción de la crítica como actividad de diagnóstico que, por lo tanto, no habilita una agenda epistemológica "autocontenida", sino que las tareas epistemológicas de la arqueología se encuentran motorizadas por la preocupación respecto de la constitución del presente. Ahora bien, la perspectiva arqueológica opera dicho desplazamiento respecto de los carriles de la teoría del conocimiento a partir del desanclaje de la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto y del correlativo abandono de la pregunta normativa respecto de cuáles son las condiciones y los métodos que permiten un establecimiento adecuado de dicha relación. De este modo, la arqueología se desplaza desde el problema epistemológico de la objetividad cognoscitiva hacia la crítica ontológico-política de las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de las ciencias humanas.

Recapitulando la lectura elaborada a partir de la reconstrucción propuesta en este capítulo y en el precedente, cabe destacar que he revisado la manera en que Foucault despliega un trabajo epistemológico sobre los saberes que no se "basta a sí mismo" y que se encuentra jalonado por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente, por medio de la puesta en juego de tres pares categoriales, dos introducidos por el propio Foucault y el tercero incorporado por mí, para explicitar el tipo de crítica de los saberes respecto de "lo humano" que el filósofo perfila frente al mencionado "clásico" problema de la objetividad cognoscitiva. La articulación de los pares introducidos por Foucault permite calibrar dos senderos para el trabajo filosófico que, declinado hacia la epistemología de las ciencias humanas, daría lugar a un tercer par. Tenemos, por un lado, entonces, una filosofía analítica de la verdad en general, preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, es decir, por la elaboración de una teoría del conocimiento que,

respecto de las ciencias humanas, permitiría elaborar una crítica epistemológica normativa acerca de su objetividad cognoscitiva. Por otro lado, la problematización foucaultiana de la filosofía como actividad de diagnóstico se entronca con el abordaje arqueológico del saber y da lugar, respecto de las ciencias humanas, a una crítica epistemológica que –en cambio– se configura como un aporte para la problematización ontológico-política de la actualidad, mediante la crítica de las formas de objetivación. En lugar de cuestionar epistemológicamente el discurso de las ciencias humanas en función de su supuesta "falta de objetividad", y de oponerle un modo "más adecuado" de abordar sus objetos, de lo que se trata es de problematizar de qué manera sus formas de objetivación contribuyen a la constitución ontológico-política de la actualidad. En consecuencia, sostengo que este tipo de crítica se propone diagnosticar las formas de saber que, imbricadas con las matrices normativas de comportamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles, constituyen los focos de experiencia que operan como subsuelo de nuestro presente y nos habitan.

---

1. Retomo, profundizo y reelaboro algunas ideas publicadas previamente (Dalmau, 2019, 2023a).
2. Habida cuenta de los objetivos de la presente investigación, queda por fuera de las inquietudes y posibilidades de este capítulo llevar a cabo una reconstrucción minuciosa de las declinaciones que, a lo largo de la década, tuvieron lugar en la problematización foucaultiana del método arqueológico. Al respecto, si bien no suscribo a la hipótesis que recorre la lectura propuesta por Béatrice Han, que pretende acercar los desarrollos conceptuales de Foucault con los de Martin Heidegger, considero valiosa la reconstrucción que propone respecto del modo en que el pensador francés va modificando su concepción arqueológica del método (1988: 66-118). Sobre este punto, cabe mencionar también el trabajo de Philippe Sabot (2019: 21-35).
3. Asimismo, reitero que queda por fuera de los objetivos del presente libro la puesta en discusión de las continuidades y rupturas que puedan rastrearse respecto de la producción del denominado "joven Foucault".
4. En este punto, si bien no es objetivo de este apartado evaluar la plausibilidad de la lectura foucaultiana, en la somera reconstrucción de la perspectiva de Husserl me he apoyado en la lectura propuesta por el reconocido especialista argentino Roberto Walton (Walton, 1993: 5-28). Siguiendo la interpretación waltoniana, por etapas del pensamiento de

Husserl me refiero a la fenomenología estática, genética y generativa, dejando a un lado sus trabajos "pre-fenomenológicos" sobre filosofía de la aritmética, de los que el propio Husserl admitiera su carácter psicologista, en línea con la crítica que recibiera por parte de Gottlob Frege.

5. Por "joven Heidegger" aludo a la periodización canónicamente instalada en el ámbito académico, que distingue entre el Heidegger anterior a *Ser y Tiempo*, período que cubriría los primeros seminarios que el filósofo alemán dictara tras la Primera Guerra Mundial hasta la publicación del citado libro en 1927 (Heidegger, 1993; Olasagasti, 1967: 15-50; Escudero, 2016a, 2016b), y el Heidegger posterior, denominado "Heidegger de la *Kehre*" (Grondin, 1999: 137-155). Desde ya, entablar una discusión con respecto a la plausibilidad de la citada periodización excede las posibilidades y los objetivos de este trabajo.
6. Con respecto a la fenomenología merleau-pontyana y, particularmente, al modo en que el fenomenólogo francés desarrolla sus conceptos a partir de un diálogo con las ciencias humanas, cuestión que permite señalar que si bien Merleau-Ponty retoma elementos de Husserl y Heidegger, su fenomenología no puede reducirse a una mera "mixtura" entre ambos pensadores, resulta fundamental la lectura del especialista argentino Esteban García (2012).
7. Cabe recordar que excede los intereses del presente capítulo llevar a cabo un análisis de las transformaciones de la perspectiva arqueológica a lo largo de la década. En ese sentido, se deja a un lado, por ejemplo, el señalamiento de lo que a la luz de las reflexiones de 1969 podrían aparecer como "resabios fenomenológicos" en la arqueología de la formación del objeto locura como "enfermedad mental" en su tesis doctoral.
8. Por otra parte, si bien evaluar las deudas teóricas y los distanciamientos con respecto a Gaston Bachelard y Georges Canguilhem excede las posibilidades del presente trabajo, podría decirse que el pasaje de los conceptos y las elecciones temáticas hacia sus reglas de formación resulta una herramienta fundamental, en tanto permite a Foucault alejarse tanto de la "historia de las ideas" como de la historia conceptual de las ciencias practicada en el marco de la epistemología de Bachelard y de la historia de las ciencias de Georges Canguilhem (Gutting, 2014: 14).
9. En línea con lo señalado al comienzo del presente libro, este señalamiento introducido para reconstruir la problematización foucaultiana del *a priori histórico* en contraposición al *a priori* gnoseológico kantiano bajo ningún punto de vista implica ponderar en un registro histórico-conceptual la lectura foucaultiana de Kant, ni mucho menos abonar una lectura de la *Crítica de la razón pura* en términos de un reduccionismo gnoseológico.
10. Si bien no es objetivo de este trabajo reconstruir minuciosamente las tesis gnoseológicas sustentadas por la tradición fenomenológica, no puedo dejar de señalar que tempranamente Heidegger se mostrará crítico con el giro trascendental operado por Husserl, consolidado en *Ideas 1* de 1913 (Husserl, 1962) y presente ya en el seminario *La idea de la fenomenología*, dictado en 1907 (Husserl, 1982). En la misma dirección, cabe recordar que en *Ser y Tiempo*, de 1927, Heidegger cuestiona el pretendido carácter originario del tratamiento de los entes que tendría lugar en la relación cognoscitiva, al destacar que en la relación *Dasein*-mundo los entes se develan originariamente como "ser-para" –útiles– y solo de manera derivada o secundaria pueden aparecer como "ser ante los ojos" susceptibles de tratamiento teorético en lugar de pragmático. Por otra parte, con relación a los desarrollos heideggerianos posteriores a *Ser y Tiempo*, resulta ineludible la referencia a su crítica a la metafísica de la subjetividad, iniciada por las modernas filosofías de la conciencia de la mano de Descartes, y la consecuente problematización de la relación sujeto-objeto que el filósofo alemán condensa, por ejemplo, en su clásica

conferencia “La época de la imagen del mundo”, de 1938 (Heidegger, 2010: 63-90).

11. Desarrollos que pueden rastrearse en el decurso posterior a la publicación de *Ideas 1* de 1913, condensados por ejemplo en *Meditaciones cartesianas*, publicado a comienzos de la década del treinta (Husserl, 1996).
12. De todos modos, sin menoscabo del hecho de que estos señalamientos nos permiten captar la búsqueda foucaultiana de explicitar en qué consiste la perspectiva arqueológica, disipando cualquier intento de aproximación con la fenomenología, no puede desconocerse que así como la “historización” del sujeto trascendental tiene lugar en los desarrollos husserlianos, en sentido estricto no sería apropiado hablar de historización de las categorías; ya que, justamente, la idea de “estética trascendental ampliada” apunta a señalar que en la constitución de los objetos no interviene el entendimiento, en un sentido kantiano, debido a que los objetos se dan a nivel de la sensibilidad (sin mediación intelectual). Este punto y el carácter descriptivo de la fenomenología (en lugar de deductivo) marcan dos grandes diferencias entre la fenomenología y la filosofía kantiana.
13. La lectura arqueológica de los trabajos de Paracelso, realizada para reconstruir las coordenadas de la episteme renacentista, bajo ningún punto de vista implica una apropiación de la noción de *signatura* como herramienta. Al respecto, sostenemos que nada más lejos de la arqueología foucaultiana que la propuesta agambeniana de llevar a cabo una arqueología paradigmática de las *signaturas*, pretendidamente fundada en la lectura foucaultiana de Paracelso (Agamben, 2008).
14. Considero que la citada “exterioridad” de la perspectiva arqueológica resulta fundamental para captar, por un lado, la diferente vinculación que Foucault y Merleau-Ponty establecen con el discurso de las ciencias humanas. Por otra parte, permite advertir una diferencia insoslayable entre el proceder foucaultiano y la hermenéutica fundamental desarrollada por Heidegger, sea bajo la forma de la *Destruktion* de la tradición metafísica desplegada en *Ser y Tiempo*, o bajo la forma del “paso atrás” elaborado por Heidegger en sus seminarios posteriores, como por ejemplo en su lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en la que se aboca a problematizar la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, publicada en alemán a finales de la década del cincuenta (Heidegger, 1988).

3

Hacia una crítica política del saber

3.1. Introducción

> La genealogía es un concepto que Foucault toma de Nietzsche, como tantos otros. Con él pretende rebatir la idea, enquistada en el concepto de la Historia moderna, de un origen primero y causal. A él contrapone la lucha y el olvido, la "procedencia-emergencia" de los acontecimientos.
>
> Raffin, 2008: 33

Tras haber explicitado la concepción de la filosofía crítica como actividad de diagnóstico del presente que enmarca la problematización recurrente de la formación del discurso de las ciencias humanas elaborada por Foucault, y luego de haber reconstruido y analizado las herramientas a través de las que el arqueólogo logra desmarcar la epistemología de las ciencias humanas de una agenda "autocontenida" de carácter normativo, a continuación me propongo indagar en qué consiste la propuesta foucaultiana de llevar a cabo una crítica política del saber (Foucault, 2004b). Esta noción constituye el núcleo del presente libro y le otorga al capítulo el carácter de articulador entre el recorrido propuesto hasta el momento y la lectura que desplegaré a continuación, en la medida en que, como lo explicité previamente, el objetivo general de este trabajo consiste en analizar el modo en que Foucault elabora

una crítica política del saber en sus trabajos dedicados a la crítica del liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades de gobierno (2004a, 2004b). Por lo tanto, en este capítulo me abocaré a reconstruir la noción de crítica política del saber[1] como antesala de la revisión de la crítica política de los saberes respecto de "lo humano", fundamentalmente de la economía política, que el filósofo desarrolla en su genealogía del liberalismo y el neoliberalismo en tanto racionalidades gubernamentales.

Ahora bien, apoyado en el gesto foucaultiano de recuperación y reelaboración recurrente al que me he referido en el primer capítulo, a continuación me ocuparé de reconstruir la manera recurrente en que problematiza la noción de saber a lo largo de sus trabajos elaborados durante la década del setenta, investigaciones cuya apuesta podría sintetizarse como la búsqueda de elaborar una genealogía de las relaciones de saber-poder (Castro, 2014: 44-80; Gros, 2017: 28-47). En términos formales, dividiré el capítulo en tres puntos y un apartado final dedicado a las conclusiones. Básicamente, en el primero me ocuparé de explicitar en qué sentido sostengo que resulta relevante revisar lo que he denominado como "ecos arqueológicos de la genealogía", de modo tal de disipar la objeción de que propongo una lectura excesivamente continuista, como si sostuviera que Foucault "siempre dice lo mismo". Tras lo cual, en el siguiente apartado, a partir de la revisión de la problematización foucaultiana del método genealógico reconstruiré los mencionados "ecos arqueológicos", sentando las bases para referirme a los trabajos desarrollados durante la década del setenta en términos de una "arqueo-genealogía" (Mascaretti, 2014: 139; Villacañas & Castro Orellana, 2018: 5-6; Méndez, 2020: 81-109; Raffin, 2021a: 305-327). Luego, al centrarme en la problematización de las "cuestiones de método" que el pensador introduce en los dos últimos cursos de la década, dedicados a trazar la genealogía

de las formas de la gubernamentalidad moderna y contemporánea, colocaré el foco de lectura en la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber, que forma una trama con la apuesta teórico-metodológica nominalista de "suponer que los universales no existen" (Foucault, 2004b) y presupone el precepto de método que sostiene que el genealogista debe "pasar afuera del objeto, la institución y la función" (Foucault, 2004a). De lo que se trata, entonces, es de reconstruir la riqueza filosófica que encierra la propuesta foucaultiana de elaborar una crítica política del saber, a la que abordaré en los términos de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación.

3.2. Aclaraciones preliminares al rastreo de los "ecos arqueológicos de la genealogía"

> En el análisis arqueo-genealógico, el objeto no es un referencial que preexiste; tampoco los sujetos están dados previamente; tanto el espacio de los objetos como el de las posibles posiciones de los sujetos, son producto de la práctica, cuya emergencia y funcionamiento debe estudiarse en relación con una trama histórica de prácticas adyacentes.
>
> Vázquez García, 2020: 89

En el primer capítulo me he ocupado de explicitar la manera en que la publicación de los cursos dictados por Foucault en el Collège de France, junto a la previa edición conjunta de los *Dits et écrits*, transformó radicalmente el material disponible, lo que permitió conocer el decurso de sus investigaciones elaboradas durante los años de "silencio editorial" (y también en paralelo a la publicación de libros) y trajo aparejado no solo que se tornara palpable la relevancia de ciertos temas dentro del corpus, sino además que se releyeran

aquellos problemas que se encontraban presentes en los libros publicados en vida por el filósofo. En este contexto, resulta oportuno destacar la manera en que dicha transformación del material disponible habilitó una toma de distancia respecto de las clásicas lecturas etapistas que se hicieron de la obra del pensador francés durante los años ochenta. Justamente, al disponerme a continuación a indagar los "ecos arqueológicos de la genealogía", no haré más que explicitar una serie de aristas que permiten ver el modo en que el supuesto "Foucault genealogista del poder" recupera explícitamente al "Foucault arqueólogo del saber". Al respecto, retomo lo señalado por Defert, quien, en oposición a las lecturas etapistas, sostuvo que "la arqueología como método, y específicamente *Les mots et les choses*, son una propedéutica a la genealogía. La genealogía, tal como nos fue presentada por Foucault, no es la crisis de la arqueología, sino que ellas se apuntalan mutuamente" (2011: 271).

Ahora bien, como antesala de la revisión de determinados fragmentos del corpus foucaultiano, considero pertinente explicitar las distintas aristas que conforman los denominados "ecos arqueológicos de la genealogía". Por un lado, tal como lo destacara en el apartado correspondiente del primer capítulo, uno de dichos "ecos arqueológicos" está constituido por la centralidad del discurso de las ciencias humanas como blanco del trabajo de archivo desarrollado por el filósofo en sus genealogías. Por otra parte, como contracara de dicha recurrencia, encuentro como un "eco arqueológico" fundamental la apropiación persistente de la noción de saber, contrapuesta a la de conocimiento, y paralelamente, la caracterización de la perspectiva genealógica como una forma de problematización preocupada por el presente, que recurre a la historia desde una grilla de inteligibilidad que –en tanto diagnóstica– no posee una vocación normativa ni adopta un encuadre teleológico. A su vez, cabría recordar, una vez más,

que si bien a lo largo de las grandes genealogías de la década del setenta Foucault problematiza la imbricación entre las prácticas discursivas y las extradiscursivas, en sentido estricto recupera, reformula y afina conceptualmente la indagación de la articulación entre ambos tipos de prácticas que resultaba central en las arqueologías de comienzos de los años sesenta, como ya lo remarcara de manera contundente Gutting en su libro dedicado a la arqueología foucaultiana publicado a finales de la década del ochenta (1989). Lectura realizada a contramano de las denominadas lecturas etapistas mencionadas en el primer capítulo, esto es, las resonantes publicaciones de Hubert Dreyfus & Paul Rabinow (1983), Maurice Blanchot (1986) y Gilles Deleuze (1986), que fuera antecedida en dicho gesto de enfatización de la imbricación entre la arqueología y la genealogía en la tesis doctoral del investigador Francisco Vázquez García (1987). A modo de ejemplo, resulta ilustrativo el señalamiento introducido por Flynn respecto de *Surveiller et punir*, una de las grandes genealogías de la década del setenta, quien sostuvo que

> Hay una dimensión arqueológica en su genealogía del sistema penal moderno. Esta consiste en descubrir aquellas prácticas discursivas y no-discursivas que hacen posible, incluso natural, hablar de vigilancia, reeducación, y entrenamiento –palabras del vocabulario militar y escolar– en el contexto del castigo judicial (2005: 36).

Dado que me propongo revisar la manera en que Foucault recupera la noción de saber en el marco de su problematización del método en términos genealógicos, considero apropiado dirigir la lectura hacia el primero de los cursos dictados por el filósofo en el Collège de France, correspondiente al ciclo lectivo 1970-71, bajo el elocuente título de *Leçons sur la volonté de savoir* (2011). Elocuente en tanto que, en primer lugar, retoma

explícitamente la noción de saber y, además, anticipa el título del primer tomo de *Histoire de la sexualité* (Foucault, 1976). La noción de voluntad de saber torna explícita la vinculación entre los problemas epistemológicos y los problemas políticos[2], que si bien se encontraba presente en sus trabajos precedentes, comenzará a ser problematizada de forma más minuciosa en un desplazamiento anticipado en parte en un apartado del libro de 1969, en el que remarcaba la posibilidad de llevar a cabo "otras arqueologías", que no se abocaran primordialmente a desentrañar la formación de determinadas ciencias, sino que se centraran en la pintura, la sexualidad y la política. Justamente, a la imbricación saber-poder que se da respecto de la sexualidad y la política en la modernidad, dedicará gran parte de los cursos dictados en el Collège de France (Castro, 2011a: 43-45).

Habiendo llegado a este punto, considero ineludible introducir la siguiente aclaración: destacar en reiteradas oportunidades que Foucault recupera, reformula y reelabora de manera recurrente sus trabajos precedentes bajo ningún punto de vista implica sostener que el filósofo siempre haya dicho lo mismo. Recuperar, reformular y reelaborar son nociones que implican, valga la redundancia, que no hay ruptura, corte, abandono, pero que –va de suyo– hay desplazamientos, cambios de énfasis y modificaciones, si no, no hablaría de "re-formulación" o "re-elaboración" de sus trabajos previos. Por lo tanto, enfatizar ese gesto foucaultiano, y apoyarme en él para reconstruir ciertas formas de problematización que el filósofo despliega en ese juego de "ida y vuelta", de modo tal de ponderar la densidad y riqueza filosófica de sus trabajos a partir de tomar distancia de empobrecedoras lecturas que "compartimentalizan" el corpus, no implica reivindicar una suerte de "etapismo invertido", según el cual habría una unidad sistemática y monolítica en los trabajos del pensador francés. En ese sentido, como lo destacara Álvarez Yagüez:

> Ahora bien, como reconoce Foucault en varios lugares, si es cierto que una experiencia ha de atender a esos tres ejes [sujeto, verdad y poder], no en todas sus obras estos han tenido el mismo relieve y se les ha prestado la misma atención (…). A tenor de todo esto, quedaría como insostenible por más tiempo esa interpretación tan usual de un primer Foucault discursivista, solo concernido por las estructuras y formas discursivas, un segundo absorbido en la cuestión del poder y un tercero que habría dejado atrás todo esto para dedicarse a la cuestión de la subjetividad, que entonces, quedaría separada de todo lo anterior. Los tres ejes son inseparables, por mucho que en un momento se atienda más a uno que a otro (2017: 15-16).

A modo de ejemplo, reivindicar el objetivo ontológico-político que jalona la problematización foucaultiana de la formación de las ciencias humanas (Foucault, 1966), en tanto contribuye al ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico del presente (al indagar las coordenadas que configuran el estado del pensamiento), no implica negar el desplazamiento profundo que se encuentra a la base de la relectura de la formación de las ciencias humanas en el marco de una investigación cuyo objetivo es elaborar una crítica de las formas en que se ha reflexionado acerca de cómo gobernar dentro del marco del ejercicio de la soberanía política (Foucault, 2004a). Si bien excede los objetivos y las posibilidades de este trabajo, considero que puede plantearse que, habida cuenta del desplazamiento como un cangrejo que Foucault reivindicaba respecto de su forma de investigar, si en su tesis doctoral indagaba la articulación entre las prácticas discursivas y las extradiscursivas (al rastrear la vinculación entre las prácticas de encierro y las formas de experiencia de la locura que se encuentran imbricadas con la formación de los saberes respecto de dicho objeto), a lo largo de la década del sesenta va afinando cada vez más nociones como saber y práctica discursiva, alejándose de “resabios fenomenológicos”,

y aun sin “cerrarse sobre el discurso” va atenuando el análisis de dicha ligazón. Complementariamente, podría decirse que, a lo largo de sus trabajos genealógicos, vuelve a detenerse en la articulación entre prácticas discursivas y extradiscursivas, y va afinando cada vez más la grilla de inteligibilidad que le permite dar cuenta de esta relación. Cabe destacar que, por ejemplo, a mediados de la década del setenta, al ser interrogado por la conferencia inaugural dictada en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970, publicada bajo el título *L’ordre du discours* (Foucault, 1971), dirá que allí se había preguntado acerca de un problema legítimo –la manera en que los mecanismos de poder intervienen sobre la producción de discursos (Raffin, 2020: 51-74)– pero utilizando una grilla inapropiada, dado que aún pensaba las relaciones de poder exclusivamente en términos de represión.

Del mismo modo, cabría destacar que la preocupación por prescindir de la perspectiva del derecho, las ciencias humanas y de las instituciones como grilla, y dar cuenta del surgimiento de ellas a partir de la historia efectiva de las transformaciones en las formas de ejercicio del poder, permite conectar el curso *Théories et institutions pénales*, dictado en el Collège de France en 1971-72 (Foucault, 2015b), y los cursos con que se cierra la década, es decir, aquellos en los que el pasaje afuera con respecto a “la institución” y la puesta en cuestión de los universales tienen como contrapartida el relanzamiento del abordaje de las relaciones de saber-poder en la modernidad mediante la introducción de la gubernamentalidad como grilla (Foucault, 2004a, 2004b). La cercanía y el desplazamiento se tornan palpables a través de la grilla de la que se vale para poner entre paréntesis la tríada formada por el derecho[3], las ciencias humanas y las instituciones: la analítica de las relaciones de poder a partir del par guerra civil-represión y la posterior introducción de la grilla gubernamental.

Asimismo, cabe destacar que el desplazamiento lateral del

cangrejo reivindicado por Foucault, y el consecuente refinamiento de las herramientas conceptuales que introduce, no implica la contraposición dicotómica y empobrecedora entre un "Foucault nietzscheano", que se vale de la grilla bélica como patrón de inteligibilidad de los procesos históricos (1997), y un "Foucault gubernamental". Retomando el gesto de recuperación y reelaboración recurrente que caracteriza el proceder foucaultiano (al que aludiera en la introducción del presente trabajo), hago propia la reconstrucción propuesta por intérpretes que objetan la aludida "compartimentalización" de la analítica foucaultiana de las relaciones de poder (Raffin, 2018: 29-59; Blengino, 2019: 173-183; Sacchi & Saidel, 2020: 95-122). "Compartimentalización" que, como se verá luego, encierra el peligro político de presentar la analítica de la gubernamentalidad neoliberal desarrollada por Foucault en términos de *soft power*. Peligro bifronte, en tanto en una de sus caras empobrece la problematización foucaultiana del neoliberalismo y lo "regala" a los apologetas de la avanzada neoliberal, y en la otra alienta una visión "ingenua" respecto de las violencias que atraviesan las formas de gobierno neoliberal[4].

3.3. Una arqueo-genealogía de las formas de objetivación

> La genealogía trabaja, entonces, a partir de la diversidad y la dispersión, del azar de los comienzos y de los accidentes: en ningún caso pretende remontar el tiempo para reestablecer la continuidad de la historia, sino que busca restituir los acontecimientos en su singularidad.
>
> Revel, 2008: 63

Retomando las precisiones de lectura explicitadas en el

parágrafo precedente, querría destacar que en el mencionado curso de 1970-71, Foucault se propone trazar una morfología de la voluntad de saber, tarea para la que se detendrá particularmente en problematizar la estrecha ligazón entre las concepciones de la verdad configuradas de manera inmanente a las prácticas judiciales y la noción de verdad presente en el discurso filosófico clásico (2011). Cabe recordar que la distinción entre lo verdadero y lo falso es destacada por el filósofo como uno de los mecanismos por medio de los que se busca regimentar la proliferación de los discursos, ahuyentando así el peligro que acarrea su carácter de acontecimiento aleatorio (Foucault, 1971). Si bien la reconstrucción detallada de dicha investigación queda por fuera de los objetivos de este libro, considero relevante subrayar que en el rastreo de las transformaciones en la concepción de verdad forjada en el seno de las prácticas judiciales, que enmarca el tratamiento dado por el pensador a la transformación de la voluntad de saber (devenida voluntad de verdad de manera correlativa a la constitución de la trama forjada por las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles), Foucault se vale de la noción de saber. Por medio de la contraposición entre las perspectivas de Aristóteles y Nietzsche[5], se propone recuperar el carácter de acontecimiento que tienen los discursos y su anclaje práctico en el juego de relaciones de fuerza, es decir, reponer la materialidad del discurso, dado su carácter de acontecimiento, que fuera elidida por medio de la operación consolidada por el Estagirita, quien va más allá del rechazo platónico de los sofistas, al impugnar la sofística en cuanto tal.

Retomando lo señalado previamente, querría enfatizar que al contraponer entre sí a Aristóteles y Nietzsche, Foucault apunta a desmarcar la reflexión filosófica de las mallas de la voluntad de verdad, que desde su perspectiva no es más que una configuración contingente de la voluntad de saber. Para lo cual, mediante dicho contrapunto, se dispone a restituirle al

discurso su carácter de acontecimiento y, por ende, su vínculo con el juego de las relaciones de fuerza. En lugar de reivindicar la contemplación como vía de acceso desinteresado al conocimiento y la verdad, se preocupará por problematizar cómo las formas de concepción de la verdad se consolidan de manera inmanente a las relaciones de poder urdidas en torno a las prácticas judiciales. En este contexto, viene al caso recordar la caracterización de la genealogía foucaultiana propuesta por Portocarrero:

> Frente a la tradición que estudia el saber como lugar de verdad y libertad, y el poder como represión, interdicción y negatividad, Foucault plantea a la producción de la verdad como correlato de múltiples coerciones y efectos de poder reglamentados (2009: 196).

En la lección que le dedica a Nietzsche[6], dictada en Montreal en 1971 e incorporada a la edición del curso, Foucault explicita la manera en que se apropiaba del pensamiento del filósofo alemán en el seno de las investigaciones que se encontraba desplegando, apelando a una distinción entre saber y conocimiento que se hace eco de los desarrollos forjados por la arqueología: "(…) pensar el conocimiento como un proceso histórico previo a toda problemática de la verdad, y más fundamentalmente que en la relación sujeto-objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto es el saber" (2011: 205). Puede plantearse, entonces, que la problematización genealógica recupera los desarrollos arqueológicos puesto que la "des-implicación" entre conocimiento y verdad, que se liga a la necesidad de pensar el conocimiento en términos de saber, es decir, por fuera de la relación sujeto-objeto, condensa el desanclaje de la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto elaborado en la arqueología del saber. Complementando la

lectura propuesta en el capítulo precedente, cabría destacar que la contraposición entre saber y conocimiento permite a Foucault no solo desmarcar la epistemología de la teoría del conocimiento –que en los términos de la relectura de sus trabajos podríamos enmarcar en una concepción de la crítica como analítica de la verdad –, sino que, además, lo faculta para tomar distancia de la elisión del carácter acontecimental del discurso y su materialidad. Borradura a la que, en una perspectiva de larga duración, remonta hasta la vinculación aristotélica entre conocimiento, contemplación y verdad (Foucault, 2011; Raffin, 2014a)[7].

En la breve cita incluida en el párrafo precedente, se encuentra articulada la noción de que el saber no se da entre sujeto y objeto, sino que ambos términos le son inmanentes y, como contracara de ello, la interrogación se genera por fuera del problema de la verdad, valga la redundancia, por fuera de un problema pensable al interior de la relación sujeto-objeto. Habiéndose desplazado, gracias a la cantera abierta por la arqueología, desde el conocimiento hacia el saber, la problematización puede erigirse por fuera de la problemática de la verdad y, en consecuencia, quedar al abrigo de valerse del "conocimiento actual" en términos historiográficamente teleológicos y epistemológicamente normativos, tal como se patentiza a lo largo de la citada lección, en la que Foucault retomará la propuesta nietzscheana de realizar una "historia de la verdad que no se apoye en la verdad", contrapuesta a la "historia comtiana de la verdad":

> En esta historia positivista[8], la verdad no está dada al comienzo. Durante mucho tiempo, el conocimiento la busca: ciego, titubeante. La verdad se da como el resultado de una historia. Pero esa relación finalmente establecida entre la verdad y el conocimiento es una relación de derecho que se plantea al comienzo. El conocimiento está hecho para ser conocimiento de la verdad. Hay una copertenencia de origen entre la verdad y el

> conocimiento. (…) El atrevimiento de Nietzsche consiste en haber desanudado esas implicaciones. Y haber dicho: la verdad sobreviene al conocimiento –sin que el conocimiento esté destinado a la verdad, sin que ella sea la esencia del conocer (2011: 199-200).

Resulta ostensible que, al retomar el desanclaje de la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto –correlativa de la contraposición entre saber y conocimiento–, el pensador francés inscribe sus trabajos nuevamente bajo la estela de Nietzsche (Julião, 2017: 255-265) para remarcar que su problematización (afincada en el trabajo de archivo sobre la historia) respecto de las transformaciones operadas a nivel de la morfología de la voluntad de saber no debe ser leída en términos de una preocupación normativa –desde la grilla de la teoría del conocimiento– ni mucho menos interpretada bajo la lógica del progreso continuo de la historia desde el error hacia la verdad. Por lo tanto, en sintonía con la forma de interrogación de la historia efectiva de los saberes explicitada en su arqueología de 1966, la "historia de la verdad que no se apoya en la verdad", no hace más que relanzar el trabajo de archivo en pos de trazar el devenir de los saberes sin adoptar una preocupación normativa, ni mucho menos "apoyarse en la verdad", producida de manera inmanente a la configuración del saber, en términos teleológicos. En este contexto, resulta fundamental la reconstrucción propuesta por Raffin, quien sostuvo que

> La elaboración de la noción de genealogía que lleva adelante Foucault sobre las sendas nietzscheanas constituye un marco ineludible como indicación de método, en el que el filósofo francés lleva adelante una reelaboración y reformulación de categorías nietzscheanas que se traducen en conceptos y perspectivas centrales de su producción, que pueden ser reunidas en torno de las problemáticas de la historia, el sujeto y la verdad,

> atravesadas por relaciones de poder-saber e íntimamente ligadas entre sí (2023: 151).

En la misma dirección, cabe destacar que si bien el archivo a problematizar resulta más amplio que durante sus arqueologías de la década de 1960, ya que se remonta hacia la cultura griega clásica, y rico en aristas, al indagar las formas de producción de la verdad inmanentes a las relaciones de poder que vertebran las prácticas judiciales, las herramientas forjadas por la arqueología continúan desempeñando un rol fundamental. No puede desconocerse que en el resumen del curso del Collège de France de 1970-71, Foucault explicita el eco arqueológico que permeaba las investigaciones que se encontraba desarrollando:

> Investigaciones realizadas previamente permitieron reconocer un nivel singular entre aquellos que permiten analizar los sistemas de pensamiento: el de las prácticas discursivas. Se trata de una sistematicidad que no es de tipo lógico ni lingüístico. Las prácticas discursivas se caracterizan por el recorte de un campo de objetos, la definición de una perspectiva legítima para el sujeto de conocimiento, la fijación de normas para la elaboración de conceptos y teorías. Cada una de ellas supone, entonces, un juego de prescripciones que rigen las exclusiones y elecciones. (…) Los caracteres generales de esas prácticas y los métodos propios para analizarlas se inventariaron bajo el nombre de arqueología (Foucault, 2011: 217-218).

En la cita precedente se torna explícito, en la propia palabra foucaultiana, el gesto de retomar las herramientas forjadas previamente desde la perspectiva de las indagaciones en curso. Así, el abordaje propuesto respecto de los sistemas de pensamiento –recuérdese que la cátedra creada a partir de la designación de Foucault en el Collège de France era,

justamente, “Historia de los sistemas de pensamiento”– se encuentra posibilitado por el análisis del discurso como práctica, que es el eje central de la arqueología del saber. A su vez, la clarificación de la especificidad de ese registro replica la distinción del análisis enunciativo propuesto por la arqueología frente al estudio lógico de las proposiciones y el lingüístico de las frases al que he aludido en el capítulo precedente. A mayor abundamiento, las distintas dimensiones que permiten caracterizar las prácticas discursivas consisten ni más ni menos que en las aristas que especifican una determinada formación discursiva, según la batería conceptual del libro de 1969.

Ahora bien, dado que para atender el objetivo de este apartado se impone la tarea de reconstruir lo que he denominado como “ecos arqueológicos de la genealogía”, no puedo dejar de remitirme al artículo “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, publicado por el filósofo francés en 1971. Allí, a partir de la realización de una lectura de Nietzsche, Foucault retoma la distinción entre *Ursprung* y *Erfindung*, términos alemanes que implican la noción de “origen” e “invención” respectivamente. En la lectura foucaultiana de Nietzsche, *Ursprung* es vinculado con la noción metafísica de “origen fuente”, de “origen transhistórico”. Lo que implica que el trabajo histórico que pregunta por el origen se ligaría a una forma de problematización preocupada por remontarse hacia el punto fontanal, que debería dar cuenta de la esencia de aquello respecto de lo que se pregunta. De esta manera, la búsqueda del origen estaría vinculada a una indagación tendiente a captar el acontecimiento originario, prístino, incontaminado, previo a la historia (que no sería más que un desvío u olvido con respecto a dicho origen). Por el contrario, Foucault destacará que la genealogía no es la pregunta por el origen –*Ursprung*–, sino que se aboca a trazar la historia efectiva de las prácticas en su contingencia, al buscar dar cuenta de los acontecimientos que la jalonaron desde la perspectiva del

rastreo de su invención –*Erfindung*–, que se liga a las problemáticas concretas de la procedencia (*Herkunft*) y de las condiciones de posibilidad para la emergencia (*Entstehung*) de las prácticas[9]. En términos del propio Foucault:

> La procedencia permite rencontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales), ellos se formaron (…) [No hay] nada que se parezca a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia es, por el contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia (…); es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad y el ser[10], sino la exterioridad del accidente (1994e: 141).

Resulta palpable el modo en que el trabajo genealógico, al desmarcarse de la pregunta por el origen, retoma y enriquece las herramientas desarrolladas por la perspectiva arqueológica en la medida en que parte del trabajo negativo de puesta entre paréntesis de las supuestas unidades, por ejemplo, de un concepto, y se propone realizar una labor paciente sobre los documentos para restablecer la historia efectiva de las prácticas, con sus escansiones, contrapuntos y contingencias, tal como lo destacara la reconocida especialista Judith Revel en la cita incluida como epígrafe de este apartado. En definitiva, frente al desarrollo de una historia uniforme, elaborada desde un enfoque teleológico, Foucault destaca –en un claro eco arqueológico– la necesidad de rastrear la formación de los conceptos al revisar su historia efectiva, con la dispersión que la caracteriza. En la manera genealógica de trabajar sobre los documentos, el rastreo de la procedencia se complementa con la pregunta por la emergencia, es decir, la indagación respecto de sus “condiciones de posibilidad”, de modo tal de incorporar

las relaciones de fuerza como blanco de la pesquisa. Razón por la cual, en esa historia contingente y dispersa, la formación de los conceptos debe rastrearse a través del subsuelo de los conflictos, las luchas y dominaciones que acicatearon el devenir de las prácticas indagado al trazar la filial compleja de la procedencia:

> *Entstehung* designa más bien la *emergencia*, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición (…). La genealogía restablece los diversos sistemas de avasallamiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino más bien el juego azaroso de las dominaciones. (…) La emergencia se produce siempre en un cierto estado de fuerzas (Foucault, 1994e: 143).

Dentro de este marco de problematización genealógica del método, Foucault dicta dos años más tarde, en Río de Janeiro, sus clásicas conferencias tituladas *La vérité et les formes juridiques* (1994m). En la primera de ellas se detendría nuevamente en la exposición de su lectura de la genealogía nietzscheana. Básicamente, como resulta característico de la estrategia argumental emprendida por el filósofo en sus cursos, de lo que se trata en dicha lección es de la explicitación de las cuestiones de método que funcionan como apuesta y punto de partida del trabajo a desarrollar. Allí, retoma la estrategia de rastrear las mutaciones en la noción de verdad a partir del trabajo de archivo sobre la historia efectiva de las prácticas judiciales y de la problematización de las formas de veridicción inmanentes al juego de las relaciones de poder que vertebra dichas prácticas. En cierta manera, podría decirse que el curso puede ser leído en continuidad con el primero de los dictados en el Collège de France, y como trabajo en proceso de cara a la posterior publicación de *Surveiller et punir*. Si en 1971 Foucault se apoyaba en Nietzsche para proponer la realización de una

“historia de la verdad que no se apoye en la verdad”, es decir, la puesta en práctica de una genealogía que contribuya a la realización de una morfología de la voluntad de saber –en lugar de inscribir la reflexión dentro de una “teoría del conocimiento” que hundiera sus raíces en una modulación de dicha voluntad que devino en voluntad de verdad (2011)–, en la primera conferencia de 1973 sostuvo que

> Presentaré algunos esbozos de esta historia a partir de las prácticas judiciales de donde nacieron los modelos de verdad que todavía circulan en nuestra sociedad, que se imponen aún y que valen no solamente en el dominio de la política, en el dominio del comportamiento cotidiano, sino hasta en el orden de la ciencia. Hasta en el orden de la ciencia se encuentran los modelos de verdad cuya formación continúan a las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son, ellas mismas, constitutivas del sujeto de conocimiento (1994m: 553).

Se torna palpable la manera en que el filósofo retoma las herramientas forjadas en el seno de la perspectiva arqueológica, puesto que el tipo de problematización que a comienzos de la década ubica bajo el término “genealogía” –de raigambre nietzscheana– se inscribe en el desanclaje arqueológico de la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto, correlativo del abandono de una preocupación normativa en términos de conocimiento, que es reemplazada por una preocupación diagnóstica respecto de las formas de objetivación y la constitución de las posiciones de sujeto, lo que en términos de la arqueología denominaba como formación de las modalidades enunciativas. Además, la distinción entre un abordaje en términos de saber, de carácter diagnóstico y desplegado desde una posición de exterioridad, frente a la problematización de la grilla conocimiento, anclada en la

relación sujeto-objeto y motivada por una preocupación normativa, reaparece bajo la contraposición entre historia externa de la verdad e historia interna. Es decir, un abordaje genealógico en el que la procedencia de las ciencias humanas se liga a las transformaciones en la historia efectiva de las prácticas judiciales, habida cuenta de las relaciones de fuerza a partir de las que se erigen, frente a una historia interna que, señala Foucault, es aquella que se practica en el ámbito de la historia de las ciencias desde un enfoque teleológico, en tanto se concibe el devenir de las ciencias, entendidas como conocimiento, como un proceso de autocorrección y progreso paulatino desde el error hacia la verdad (Foucault, 1994m).

Retomando lo señalado en el párrafo precedente, cabe destacar que en la historia externa de las ciencias humanas que Foucault elabora a lo largo del curso se destaca la relevancia de la práctica del examen. Práctica sobre cuya vinculación con la formación de las ciencias humanas –con particular énfasis en las formas de objetivación y las modalidades enunciativas que se configuran en torno a dichos saberes– se detendrá en su clásica genealogía de la prisión (Sauquillo, 2001: 103; Gutting, 2005: 10; Giordano, 2007: 66). En la misma dirección, en el curso dictado en el Collège de France en el ciclo 1973-74, *Le Pouvoir psychiatrique*, el filósofo destacará la imbricación entre el surgimiento de la microfísica disciplinaria del poder, como poder normalizador, y la constitución de "lo humano" como objeto de saber, ligado justamente a la emergencia de la figura inmanente a las prácticas de normalización: "el hombre normal". Al respecto, el tópico –la formación de los saberes acerca de la locura como enfermedad mental– y la hipótesis de lectura –la imbricación entre dichos saberes y los dispositivos disciplinarios– habilitan la posibilidad de leer dicho curso como una suerte de gozne entre la arqueología acerca de la locura plasmada en *Histoire de la folie* de 1961 (Foucault, 1972) y la genealogía de la prisión elaborada en *Surveiller et punir* (1975).

En dicho trabajo pretende dar cuenta del modo en que las relaciones de saber-poder constituyeron el "alma moderna", cuestión indisociable de la emergencia de ciertos dominios de saber (Raffin, 2015b: 79-94). De lo que allí se trata es de llevar a cabo una ontología histórica de lo que conocemos y de lo que somos, o sea, de practicar la crítica bajo la forma del trabajo de archivo motivado por una preocupación diagnóstica, en lugar de tomar como evidencia y punto de partida aquellos universales que serían "la verdad" y "el ser". Resulta más que elocuente el modo en que explicita el objetivo del libro:

> Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma sus apoyos, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y enmascara su exorbitante singularidad. (…) Hay que admitir (…) que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque es útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro (…). Hay que considerar (…) que el sujeto que conoce, los objetos a conocer y las modalidades de conocimiento son los efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas (Foucault, 1975: 27-32).

La interrogación respecto de la formación de los saberes acerca de "lo humano" no se despliega desde una perspectiva epistemológica normativa e historiográfica teleológica, que se ocuparía de mostrar cómo las ciencias humanas "progresaron" hasta "descubrir la verdad" respecto del "ser" del "delincuente", logrando a su vez dar mayor "racionalidad" y "humanidad" al sistema penal al impregnarlo con sus "descubrimientos". Por el contrario, Foucault se interroga por la formación del discurso de las ciencias humanas, en su imbricación con prácticas extradiscursivas, de modo tal de diagnosticar el presente, a través de una crítica arqueo-

genealógica de las formas de objetivación (Castro, 2011b: 172; Álvarez, 2020: 913). Puesto que indaga, genealógicamente, el acontecimiento de surgimiento de ciertos saberes en su imbricación con modos de ejercicio del poder, acontecimiento que dio lugar a la constitución de ese objeto de saber y blanco de intervención política que es el denominado "delincuente", cuya emergencia resulta indisociable de la constitución de prácticas como el "examen" y la "pericia médico-criminológica", configurantes del dispositivo prisión. Al respecto, cabe destacar que en la enumeración presente al final de la cita precedente, Foucault retoma nuevamente las aristas que componen una formación discursiva, tal como lo hiciera en el resumen del primero de los cursos del Collège de France que he citado en este apartado. En ese sentido, el filósofo retoma de manera implícita la distinción entre saber y conocimiento, y se propone trazar la arqueo-genealogía de la procedencia y el surgimiento de los términos de la relación cognoscitiva a partir de la historia efectiva de las prácticas de saber-poder. Como lo remarca Raffin:

> Foucault se propone mostrar cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer, además, formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. En este sentido, Foucault afirma que el sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto, y, más claramente, la verdad misma tiene una historia (2014b: 130).

Cabe destacar que, en dicho trabajo, resulta palpable cómo la problematización de las relaciones de saber-poder no elide sino que, por el contrario, recupera y enriquece los aportes realizados por la arqueología del saber; puesto que, de lo que allí se trata, es de problematizar las formas de objetivación y la

constitución de las modalidades enunciativas –el delincuente como objeto del saber médico-criminológico– que se encuentran imbricadas con el nacimiento de la prisión como dispositivo disciplinario. Dispositivo cuya centralidad en el ámbito de la penalidad es vinculada por Foucault con la transformación operada (en el seno de la denominada sociedad disciplinaria) por la preocupación de detectar –y castigar– detrás del crimen al criminal, atendiendo a su peligrosidad. Ese desgajamiento, que permite visibilizar al criminal como sujeto peligroso por detrás del crimen y da lugar a la problematización de la política penal en función de la peligrosidad de los delincuentes, no es pensable por fuera de la grilla de inteligibilidad forjada por el discurso de las ciencias humanas. Saberes que permiten recortar, detrás del crimen como objeto del discurso jurídico, al criminal como objeto. En función de la reconstrucción propuesta, retomo la interpretación de Murillo, quien sostuvo que la genealogía foucaultiana muestra que

> Toda forma de saber se encuentra alojada en un entramado de poder, que toda forma de saber sirve a la dominación de los cuerpos o a la resistencia contra esa dominación, dicho de otro modo: toda forma de saber remite a una relación de fuerzas, a enfrentamientos, donde lo jugado es el control de cuerpos y de bienes en sus relaciones mutuas (1996: 127).

Considero oportuno enfatizar, entonces, que para responder a la pregunta, de carácter diagnóstico, acerca de la manera en que la prisión aparece como “lugar común” de la práctica penal, Foucault se ocupa de trazar la genealogía del dispositivo prisión, que lo lleva a rastrear la emergencia del modo disciplinario de ejercicio del poder, en cuya historia efectiva resulta insoslayable la formación del discurso de las ciencias humanas (Sauquillo, 2001: 142; Flynn, 2005: 36;

Castro, 2011b: 68). De este modo, sostengo que, en una de sus grandes genealogías de mediados de la década del setenta, se ocupa nuevamente de rastrear la constitución de los saberes acerca de "lo humano" y perfila una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Al respecto, no puedo dejar de recordar la lectura propuesta tempranamente por Gutting, quien a finales de los años ochenta sostuvo –frente a las por entonces hegemónicas lecturas etapistas del corpus foucaultiano– que

> La arqueología (…) continúa jugando un rol clave en los trabajos posteriores de Foucault. Por consiguiente, la reflexión respecto del abordaje de la práctica moderna de castigo de los criminales por medio de la prisión, realizada en *Vigilar y castigar*, revela que esta involucra los cuatro aspectos fundamentales de una formación discursiva. Constituye una nueva clase de objetos (por ejemplo, los delincuentes); caracterizados por medio de los términos de un conjunto distintivo de conceptos (por ejemplo, el carácter criminal), distingue prácticas con diferente tipo de autoridad (el juez, los oficiales penitenciarios, las comisiones de libertad condicional); y define líneas alternativas de acción estratégica (por ejemplo, diferentes aproximaciones a la utilización de la soledad y el trabajo para el tratamiento de los prisioneros). Esta aplicación de los análisis arqueológicos no es una innovación, sino más bien un retorno a las aproximaciones de *Historia de la locura*, en donde, por ejemplo, la arqueología mostró la estructura común del discurso filosófico cartesiano y la práctica clásica no-discursiva del encierro y reveló la relevancia moral del asilo del siglo diecinueve (1989: 270-271).

Por otra parte, cabe destacar que la preocupación por la imbricación entre la formación de los saberes sobre "lo humano" y las formas de ejercicio del poder en la modernidad será enriquecida con la publicación del primer volumen de *Histoire de la sexualité* (Foucault, 1976; Mauer, 2015: 10-11). En dicho libro, el pensador francés se ocupa de trazar la

genealogía del dispositivo de sexualidad, cuya filial compleja de la procedencia resulta indisociable de la constitución de determinados saberes, en cuyo seno se formaron el sexo y la sexualidad en tanto objetos (Raffin, 2018c: 224-239). Es decir que la crítica foucaultiana de la *scientia sexualis* se despliega atendiendo a la preocupación diagnóstica característica de la arqueo-genealogía y procede –en cuanto tal– problematizando las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de saberes como la sexología, la demografía y las ciencias con radical "psi". En el capítulo final del libro, que tiene como antesala el dictado de la clase del 17 de marzo de 1976 –por medio de la que diera cierre al curso dictado en el Collège de France a comienzo de dicho año (Foucault, 1997)–, enriquece el diagnóstico sobre las formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad, presentado en términos de "sociedad disciplinaria" en *Surveiller et punir*, al problematizar las disciplinas como uno de los polos del biopoder (Portocarrero, 2009: 155). En torno a lo cual, como bien lo destacara Castro, desde la lectura foucaultiana:

> En la Modernidad, la vida biológica de los hombres no es simplemente un dato originario que se pueda reprimir, algo que pueda reclamar por sí el derecho de ser lo que es o lo que está como tal en juego cuando se exige la muerte para enfrentar al enemigo. En la Modernidad, a la vida biológica, se la produce y se la administra. Podría decirse incluso que –en la Modernidad, insistimos– la vida es objeto de biologización, de normalización biológica (2011a: 39).

En los trabajos en cuestión sostendrá, entonces, que la sociedad de normalización se caracteriza por la articulación ortogonal entre la norma de la disciplina y la norma de la regulación biopolítica (Foucault, 1997: 223-225). Justamente, la relevancia del dispositivo de sexualidad radica en que es un

punto de entrecruzamiento entre la disciplina del cuerpo y la biopolítica de la población, es decir, entre la anatomo-política del cuerpo-máquina y la biopolítica del cuerpo-especie (Botticelli, 2014: 113; Bazzicalupo, 2016: 74). En torno a lo cual planteará Foucault que la emergencia del poder sobre la vida en la modernidad, vinculada al desarrollo del capitalismo y los problemas suscitados por la vida en las grandes urbes (Benente, 2017: 95), se configurará a través de la articulación entre la órgano-disciplina de la institución y la bio-regulación por parte del Estado (Rose, 2007: 54; Castro, 2011a: 59; Lemke, 2011: 33; Muhle, 2012: 187; López, 2014: 115; Sacchi y Saidel, 2015: 16). En términos del propio Foucault:

> La nueva tecnología introducida se dirige a la multiplicidad de los hombres, pero no en tanto que se resumen en cuerpos, sino en tanto que forman, al contrario, una masa global, afectada por los procesos de conjunto que son propios de la vida, y que son procesos como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc. (…). Luego de la anátomo-política del cuerpo humano, introducida en el curso del siglo XVIII, vemos aparecer, en el final de ese mismo siglo, algo que ya no es más una anátomo-política del cuerpo humano, sino lo que yo llamaría una "biopolítica" de la especie humana (1997: 216).

De lo que se trata es del surgimiento correlativo del "hombre" como "cuerpo-máquina", es decir, analizable y moldeable en el detalle y la minucia para volverlo políticamente dócil y económicamente útil, y de la formación del "hombre-especie", o sea, de la especie humana en tanto población, concebida como multiplicidad de seres vivientes (en el sentido biológico del término), que habitan un medio y que están atravesados por regularidades que solo se tornan palpables a nivel global, como las tasas de mortalidad, morbilidad, o suicidio. Como lo indicara Raffin:

> Foucault va a plantear ese biopoder a partir de una interacción entre dos polos en tensión que actúan de forma paralela sobre el cuerpo individual y sobre el cuerpo colectivo o la población. El primero se despliega mediante las disciplinas, como dispositivos ortopédicos destinados a producir los cuerpos dóciles a la productividad capitalista, y el segundo, a través de los controles reguladores, dirigidos a la administración y la gestión de la vida, la salud, la higiene, la seguridad y la muerte de las poblaciones (Raffin, 2022: 32).

Retomando la lectura que he venido desplegando, y haciéndome eco de la cita precedente, considero que puede decirse, entonces, que el surgimiento de la biopolítica no es pensable para Foucault al margen de los saberes que en el marco de dicho acontecimiento se formaron; saberes cuya formación debe ser remitida a la problematización de tácticas y estrategias para el abordaje de determinados problemas, en torno a los cuales se fueron perfilando blancos de intervención política –objetos para saberes posibles– y, correlativamente, toda una plétora de sujetos de saber y cuadros administrativos. En ese sentido, querría remarcar que, al revisar la relación entre ciencias, en tanto saberes, y biopolítica, en absoluto considero que esta puede ser reducida a una suerte de "legitimación cientificista" del poder. Por el contrario, resulta fundamental destacar que así como el abordaje de determinados problemas económico-políticos, ligados por ejemplo al desarrollo de las ciudades en el marco del despliegue del capitalismo, operó como condición de posibilidad para la formación de ciertos saberes, los objetos que dichos saberes constituyeron tornaron pensables en su espesor a dichas problemáticas. Tal como lo he señalado previamente, resulta insoslayable que el carácter bifronte del biopoder se encuentra en la base de la relevancia estratégica del dispositivo de sexualidad ya que, como lo reconstruyera Nosetto, en la arqueo-genealogía foucaultiana se destaca que

> El dispositivo de la sexualidad es un dispositivo atento a cada cuerpo: vigilancia, sanción, examen se ciernen sobre cada caso, operando un disciplinamiento corporal insidioso, permanente, atento al detalle. A su vez, la sexualidad también concierne a fenómenos globales de fecundidad, natalidad, morbilidad, higiene. De este modo, el sexo aparece como el fondo de un juego político, atento a la vida del individuo y de la población. La sexualidad, entonces, no es lo reprimido por el poder sino, al contrario, su dispositivo dilecto, el punto de convergencia entre el disciplinamiento de cada cuerpo y la regularización de las poblaciones (2012: 114).

Tal como lo destacara en entrevistas brindadas a mediados de la década (Foucault, 1994n, 1994o), el pensador se encuentra preocupado por mostrar –a contramano de cierto reduccionismo presente en algunas vertientes del marxismo– que el poder se ejerce a nivel del cuerpo y de la población de manera productiva (en lugar de exclusivamente represiva) y se apoya estratégicamente en la grilla de inteligibilidad forjada por los saberes acerca de "lo humano" (en lugar de valerse únicamente de la ideología). Justamente, es esta forma de ejercicio del poder que resulta, según su óptica, fundamental para el desarrollo del capitalismo. Es decir, para la producción de cuerpos dóciles políticamente y útiles económicamente, como así también para el acoplamiento entre la acumulación de cuerpos y la acumulación de capital. Puede decirse, entonces, que el diagnóstico foucaultiano del presente –anclado en su lectura de la genealogía nietzscheana– busca sortear los peligros vinculados a aquellas cuestiones que, según el pensador, cierto marxismo dejó sin problematizar: esto es, la presunta mutua exclusión entre poder y verdad, la reducción del funcionamiento del poder mediante la represión o la ideología, la consideración del carácter superestructural del fenómeno del poder y la centralización de este en el aparato de Estado. Justamente, para problematizar el carácter infra-

estructural del fenómeno del poder, su capilaridad y la imbricación entre las formas de ejercicio del poder y la formación de las ciencias humanas, en tanto discursos de verdad acerca de "lo humano", el nombre de Nietzsche funcionará para Foucault como un ascendente fundamental. Al respecto, viene al caso recordar que es en el contexto de una entrevista realizada a propósito de la publicación de su genealogía de la prisión que Foucault sostendría que, así como Marx hizo de la producción el blanco de su análisis, el filósofo que se ocupó del poder fue Nietzsche, y diría –en el tono coloquial de la entrevista– que si fuese pretencioso pondría como título general de su trabajo el del clásico libro de Nietzsche, esto es, *Genealogía de la moral* (1994p).

Más allá de la "justicia" o no del señalamiento foucaultiano, considero oportuno enfatizar –a la hora de reconstruir su perspectiva– que el filósofo se encontraba preocupado por detectar qué cuestiones el marxismo no problematizó y, como contracara de ello, fueron reproducidas en las prácticas de gobierno de los denominados "socialismos reales". Cuestión fundamental que, como se verá en el último capítulo del presente libro, reaparecerá bajo el señalamiento de que el socialismo carece de una racionalidad de gobierno específica. Ahora bien, resulta ostensible que, si dejamos a un lado la distorsión de lectura que podría aquejarnos al releer estos planteos a décadas de la caída del muro de Berlín, ciertamente estos reparos no convierten a Foucault en un pensador "anti-socialista, pro-neoliberal", sino más bien en un agudo intelectual que –en un contexto en el que la posibilidad de transformación de las relaciones sociales de producción formaba parte del escenario político– se encuentra preocupado por los peligros que acarrea, a nivel de las formas de ejercicio del saber-poder, la reproducción de ciertas matrices propias de las sociedades capitalistas de la Europa decimonónica en tanto no se las problematice debidamente (en ese sentido, destaca

tópicos que fueron abordados en sus arqueo-genealogías, tales como el modo en que se problematiza la locura, la sexualidad y la familia).

Asimismo, en el último capítulo de *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Foucault destacó, por ejemplo, la temprana preocupación de una ciencia humana como la sociología respecto de un problema que solamente se torna pensable en perspectiva poblacional: la variación en la tasa social de suicidios (1976). La problematización sociológica del suicidio es sumamente interesante, puesto que, en línea con los objetos de interrogación demográfica, constituye un objeto que se vuelve inteligible en el marco del abordaje de la población. Si bien la noción de "tasa" torna redundante la aclaración de que dicho objeto es pensable solamente en términos poblacionales, ello no basta para desatender a una cuestión más profunda, a saber: la biopolítica se ocupará de regular fenómenos cuya manifestación individual es aleatoria, pero su recurrencia al interior de una población es perfectamente medible, oscilantemente estable y, al mismo tiempo, sometida a las variables del medio en que dicha población se encuentra emplazada; lo que permite, justamente, que estas mismas variables puedan erigirse como blanco y superficie de amarre de las tácticas y estrategias biopolíticas. La configuración de un problema, la constitución de determinados objetos y la posibilidad de reflexión respecto de las estrategias de intervención política, solamente puede tornarse inteligible si se recala en el pliegue de los saberes que se produjo como parte del acontecimiento que en este curso Foucault engloba bajo la rúbrica de biopoder.

Por lo tanto, no se trata de que "el poder" descubriese la existencia de algo así como "la vida", por el contrario, nos encontramos frente a la emergencia –es decir, la constitución– del objeto, esa "masa global de seres vivientes" que es la denominada especie humana. Consideraciones que resultan

fundamentales, ya que frente al modo de ejercicio del poder soberano, el cual se manifiesta dando muerte al súbdito (sujeto jurídico), el filósofo reconstruye una nueva modalidad de ejercicio del poder que toma por blanco de intervención a ese nuevo objeto que es la vida biológica de la población y apunta a regular los acontecimientos aleatorios que la atraviesan: "la biopolítica tiene que ver con la población, y la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder, creo que aparece en ese momento" (Foucault, 1997: 218-219). A riesgo de sonar reiterativo, querría remarcar que la posibilidad de intervención en términos de regulación de acontecimientos aleatorios que tienen lugar en el seno de una población se encuentra estrechamente vinculada con el tipo de problema que es pensado y que, en sentido estricto, se torna inteligible a través de la formación de determinados saberes. Saberes cuya configuración no puede ser desentrañada al margen del surgimiento de determinados problemas económicos y políticos. Problemas que, al mismo tiempo, se tornaron inteligibles y regulables gracias a los objetos que dichos saberes constituyeron, lo que permitió medirlos y articular estrategias de intervención respecto de ellos. En torno a lo cual el pensador francés remarcó el rol estratégico fundamental de la medicina y la higiene en tanto saberes cuya formación operó, en cierta manera, como condición de posibilidad de las tácticas y estrategias de normalización disciplinaria y regulación biopolítica[11].

3.4. La crítica política del saber como arqueo-genealogía de las formas de objetivación

> La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas

> reglas de verificación y falseamiento. (…) No es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción la que posee importancia política.
>
> Foucault, 2004b: 37-38

En los cursos correspondientes a los períodos 1977-78 y 1978-79 (2004a, 2004b), Foucault complementa y enriquece sus indagaciones acerca de la biopolítica, al desplazar el encuadre de sus investigaciones hacia el proyecto de una historia de la gubernamentalidad, de modo tal de problematizar el marco de racionalidad política en el que pudo configurarse la biopolítica. Si bien me detendré sobre estas cuestiones en el próximo capítulo, las menciono para contextualizar las investigaciones que funcionan como marco de las reflexiones de método que el filósofo introduce. Reflexiones a las que aludí en la introducción del presente capítulo, al destacar la trama formada por la propuesta de "pasar afuera del objeto, la institución y la función" (Foucault, 2004a), la apuesta teórico-metodológica de "suponer que los universales no existen" y la caracterización de las investigaciones en curso en términos de una crítica política del saber (contrapuesta a la crítica de la ideología) (Foucault, 2004b). Antes de proseguir con la lectura, se torna ineludible recordar que, en el contexto de estos cursos en los que se aboca a trazar una historia de la gubernamentalidad, Foucault sostiene que la filosofía se constituye como una política de la verdad, abocada al desentrañamiento de los efectos de saber producidos por las luchas y las tácticas implementadas a propósito de estas (2004a: 5).

En primer lugar, considero fundamental remarcar que la propuesta de "pasar afuera del objeto, la institución y la función" permite recuperar y relanzar la problematización desarrollada previamente respecto de las prácticas de saber-

poder, en tanto ese desplazamiento habilita un refinamiento de las herramientas que ha venido desarrollando a lo largo de la década, que se hace eco de la forma de problematizar el trabajo filosófico en las canteras de la historia explicitadas en sus lecturas de la genealogía nietzscheana a las que he aludido (Foucault, 2004a: 119-138). De este modo, el pasar afuera de la institución permite rastrear y reconstruir la historia efectiva de las prácticas en su dispersión –con sus desviaciones, intersticios y giros– en lugar de desarrollar una lectura lineal que, teleológicamente, pretendiera trazar la historia de una institución tomándola de antemano como evidencia y punto de partida. Si la arqueología del saber requería del desarrollo de un trabajo negativo de puesta entre paréntesis de las unidades de discurso acríticamente aceptadas en el ámbito de la historia de las ideas, la arqueo-genealogía de las relaciones de saber-poder requiere, como punto de partida, del pasaje afuera con respecto de la institución. Paralelamente, si la indagación de la historia efectiva de las prácticas requiere "pasar afuera de la institución", para dar cuenta de la emergencia y la procedencia de las prácticas en su dispersión, también exige dejar de lado la idea de "función" que, establecida de antemano, dicha "institución" vendría a cumplir. Como bien lo señala la genealogía de la prisión presentada en *Surveiller et punir* (Foucault, 1975), no solo la historia de los dispositivos es mucho más gris que el supuesto desarrollo institucional, sino que además sus giros y declinaciones dan lugar a "rellenos estratégicos", que escapan a la idea de una función preestablecida que ellos tendrían por objetivo satisfacer.

Ahora bien, dicho "trabajo negativo" se complementa con "pasar afuera del objeto", debido a que nuevamente nos encontramos con una forma de problematización de las prácticas que, en lugar de tomar como punto de partida las formas de saber que atraviesan las coordenadas del pensamiento y sedimentan arqueológicamente en los focos de

experiencia, se propone –por el contrario– problematizar las formas de objetivación. Por ejemplo, busca indagar mediante qué tácticas y estrategias, prácticas discursivas y extradiscursivas (en cuyo seno se formaron las ciencias humanas), se constituyó el criminal como objeto de saber y blanco del ejercicio del poder. Forma de objetivación cuyo surgimiento dio lugar a una transformación en la economía de las relaciones de saber-poder que vertebran las prácticas penales, al introducir –por detrás del crimen– al criminal como objeto. De lo que se trata, entonces, al pasar afuera del objeto, la institución y la función, es ni más ni menos que del despliegue de una forma de problematización que, tras poner entre paréntesis las coordenadas que permean el estado del pensamiento, pueda contribuir al diagnóstico del presente. Para lo cual se ocupa de dar cuenta de la historia efectiva de las prácticas que se encuentran en la base de las grillas de inteligibilidad sedimentadas que constituyen los focos de experiencia, en tanto que estos dan forma a nuestra actualidad y nos habitan. Así, la apuesta de método introducida en el curso de 1977-78 no hace más que "afinar el lápiz" para la elaboración de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación.

Si la propuesta de método a la que acabo de referirme daba lugar al ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico, en tanto que consistía en un conjunto de "tareas negativas" que resultaban fundamentales para evitar una indagación de las prácticas desde una perspectiva teleológica, resulta palpable el modo en que la apuesta teórico-metodológica introducida en el curso siguiente –consistente en "suponer que los universales no existen"– se hace eco de ella. Puesto que la tarea negativa de poner entre paréntesis los universales habitualmente aceptados, en tanto arqueológicamente sedimentados en el ámbito del análisis historiográfico, sociológico y de la filosofía política –que

constituyen el actual estado del pensamiento respecto de la política–, puede ser leída como un corolario del "pasar afuera" de las instituciones, con sus presuntas funciones y los supuestos objetos que toman por blanco. Por lo tanto, la elaboración de una perspectiva antihistoricista, que consiste en poner entre paréntesis los universales y ver qué historia puede hacerse (en lugar de pasar los universales por el tamiz de la historia), contribuye a diagnosticar el presente, al posibilitar la realización de una historia efectiva de las prácticas que, en lugar de tomar de antemano como evidencia y punto de partida los supuestos universales, puede dar cuenta de su formación inmanente a las prácticas de saber-poder. En ese sentido, destaco que somete los universales a una crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación, al mostrarlos como el emergente de determinadas relaciones de saber-poder (Foucault, 2004b: 3-28; Raffin, 2021a: 305-327). Al respecto, viene al caso recordar la caracterización de la genealogía foucaultiana introducida por Sferco:

> El filósofo francés Michel Foucault ha procurado desnaturalizar aquellas figuras que la pretensión de continuidad del proyecto de una historia racional ha vuelto obvias para nuestro presente. Haciendo eco de los escritos nietzscheanos, nos advierte acerca de los riesgos de nuestra habitual remisión al "origen" como fundamento de un orden necesario, de una condición de verdad que trasciende la contingencia histórica (2015: 19).

La perspectiva antihistoricista es la que vertebra el proyecto de llevar a cabo una crítica política del saber, en tanto y en cuanto dicha forma de crítica no se despliega adoptando las coordenadas actuales del pensamiento para mirar hacia la historia desde una perspectiva teleológica y normativa, que daría lugar a la "denuncia" de las falsedades que se formularon sobre determinados objetos en el pasado, ni tampoco –dirá

Foucault– consiste en torsionar de forma más sofisticada ese tipo de crítica para señalar críticamente las verdades que se enunciaron en el pasado. En lugar de adoptar una mirada teleológica, tomar como punto de partida los objetos y como grilla los universales para señalar críticamente el carácter opresivo de ciertos discursos, sea debido a su carácter de falsos o de verdaderos, de lo que se trata es de la realización de un trabajo de archivo que, en sintonía con el carácter de exterioridad reivindicado una década antes por la arqueología, se ocupe de trazar la historia efectiva de las prácticas, por medio de las que se formaron, de manera inmanente, los objetos y fueron inscriptos en lo real, quedando sometidos a la división de lo verdadero y de lo falso como fruto de la imbricación entre una serie de prácticas y un régimen de veridicción (Veyne, 2008: 74-78). En ese sentido, cabe recordar la manera en que en la clase del 17 de marzo de 1976 había problematizado el evolucionismo, al ocuparse del modo en que el racismo habilitó la posibilidad de establecer una cesura biológica dentro de la población biológicamente considerada (valga la redundancia):

> En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio (…) devino, naturalmente, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no solamente una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente una manera de ocultar un discurso político bajo un ropaje científico, sino verdaderamente una manera de pensar las relaciones de la colonización[12], la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y de la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etc. (…). La especificidad del racismo moderno, lo que hace a su especificidad, no está ligado a las mentalidades, a las ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder (Foucault, 1997: 229-230).

En ese sentido, sostengo que la crítica política del saber se configura como una arqueo-genealogía de las formas de objetivación en la medida en que permite indagar la manera en que, a partir de determinado acontecimiento, se configuraron una serie de prácticas que, articuladas en su dispersión, dieron lugar a la formación de determinados saberes. Saberes cuyas reglas de formación atravesaron la constitución de determinados objetos, modalidades enunciativas, es decir, posiciones de sujeto, y las elecciones temáticas y los conceptos que, sedimentados en la actualidad como si se tratara de universales, constituyen la grilla a partir de la cual los objetos en cuestión pueden ser sometidos a la división de lo verdadero y lo falso, mediante la articulación de enunciados en los que, desde ciertas modalidades enunciativas, se ponen en juego determinados conceptos y elecciones temáticas. Ya que, como bien lo señalara el especialista Álvarez Yagüez:

> Cuando Foucault se ha acercado a la constitución de ciertas disciplinas como la psiquiatría, la psicología, la sexología, la criminología o, en general, las ciencias humanas, no era para declarar su no verdad, su acientificidad, su sesgo ideológico, sus deficiencias epistemológicas (2017: 19).

O sea que tal como lo he señalado en más de una oportunidad, la problematización de las ciencias humanas en tanto saberes se despliega por fuera de la agenda de la teoría del conocimiento.

Por otra parte, resulta oportuno recordar la manera en que el filósofo había problematizado previamente –en el curso dictado en 1976– la contraposición entre la “ortodoxia” y la “ortología”, como fruto de la moderna disciplinarización de los saberes, cuyo correlato será la emergencia de una forma de saber-poder articulada en torno al discurso científico:

> Mientras que la ortodoxia, al ocuparse del contenido de los enunciados, había podido formar un obstáculo a la renovación del stock de los saberes científicos, (…) la disciplinarización al nivel de las enunciaciones permitió una rapidez en la renovación mucho más grande. Se pasó, si se quiere, de la censura de los enunciados a la disciplina de la enunciación, o precisamente, de la ortodoxia a algo que llamaría "ortología", y que es la forma de control que se ejerce ahora a partir de la disciplina[13]. (…) Y creo que se podría mostrar cómo esta disciplinarización sobre los saberes provocó un desbloqueo epistemológico, una nueva forma, una nueva regularidad en la proliferación de los saberes. Se podría mostrar cómo esta disciplinarización ha conducido a un nuevo modo de relación entre poder y saber. En fin, se podría mostrar cómo, a partir de estos saberes disciplinados, apareció una coerción nueva, que no es más la coerción de la verdad, sino la coerción de la ciencia (1997: 164-165).

Habiendo llegado a este punto, cabe recordar que Foucault explicita que la investigación en curso, practicada como una crítica política del saber, se inscribe en la línea de sus indagaciones precedentes acerca de la locura, la delincuencia y la sexualidad. Señalamiento no menor, en un doble sentido. Por un lado, frente a quienes sostienen que habría sucumbido a una "tentación neoliberal" (De Lagasnerie, 2012; Zamora, 2016), resulta más que elocuente la vinculación explicitada entre dicha investigación y las precedentes, ¿acaso alguien sería capaz de sostener que Foucault "sucumbe" ante la psiquiatrización de la locura, el redoblamiento disciplinario que, detrás del crimen, recorta al criminal, o a la medicalización de la sexualidad? Por el otro, esta forma de releer sus trabajos precedentes cobra relevancia dado que permite captar la manera en que la exterioridad, como base de la perspectiva arqueológica, continúa permeando la crítica foucaultiana del saber. Al respecto, en dicho contexto introduce una breve revisión de su tesis doctoral tendiente a deslindarla

de eventuales “resabios fenomenológicos”. Además, echa luz sobre la genealogía del dispositivo de sexualidad, particularmente sobre aquel señalamiento según el cual habría que desprenderse de pensar el sexo como trasfondo natural de la sexualidad (históricamente configurada), dado que –en sentido estricto– el sexo es, al mismo tiempo, el elemento “más ideal del dispositivo” y es central en términos de su configuración estratégica (Raffin, 2019: 167). No en vano, si bien en el apartado dedicado al problema del método dentro del capítulo cuarto del libro en cuestión reivindicaba como una regla “la polivalencia táctica de los discursos” (Foucault, 1976), cierra su trabajo advirtiendo sobre la ironía del dispositivo, en tanto nos lleva a creer que “en él reside nuestra liberación” (Foucault, 1976). Al respecto, retomamos la interpretación propuesta por López, quien en su reconstrucción del enfoque genealógico foucaultiano destacó que

> El tenor revulsivo de la genealogía se refleja también notablemente sobre los ideales gnoseológicos tradicionales. En efecto, ni la verdad, ni el objeto, ni el sujeto del conocimiento se salvan de la erosión que produce la historia cuando prescindiendo de la visión suprahistórica, se hace de ella un uso paródico (2017: 454).

Es de destacar que, como lo subrayara previamente, Foucault presenta la noción de crítica política del saber en oposición a la crítica de la ideología[14]. En ese sentido, cabe remarcar que la crítica de la ideología, en tanto consiste en señalar el carácter inadecuado –“ideológicamente sesgado”– de determinado discurso, presupone un encuadre teleológico y normativo ya que, por ejemplo, el señalamiento del carácter ideológico de la economía política burguesa (bajo la forma de la denuncia de las “robinsonadas” de los economistas ingleses) es complementado por Marx a través de la superación

dialéctica de dicha versión ideológica de la economía, tal como lo hiciera, por ejemplo, en su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 (Marx, 2010) y en el primer tomo de *El capital* de 1867[15] (Marx, 2008, 2009a, 2009b). Superación que permitiría conocer adecuadamente los objetos que la economía política, en su versión ideológica, trata de manera sesgada. La crítica de la ideología, del carácter ideológico de la economía política, se despliega por medio de un enfoque teleológico y normativo, en tanto se propone desarrollar un abordaje adecuado de aquellos objetos que han sido tratados sesgadamente, superando así los discursos precedentes. En ese sentido, si bien la crítica de la ideología se preocupa por el presente, lo hace desde un enfoque normativo, puesto que pretende superar las visiones sesgadas que fracasan al buscar la objetividad cognoscitiva. De este modo, podemos comprender por qué, si bien en reiteradas oportunidades Foucault reivindica ciertos aportes del marxismo, en su arqueología de las ciencias humanas ubicó al marxismo como un "pez en la pecera" de la economía política del siglo XIX (1966).

Por el contrario, la crítica política del saber, al problematizar el discurso de la economía política al poner entre paréntesis los universales y buscar contribuir al diagnóstico del presente, critica las formas de objetivación. Puesto que perfila una crítica respecto de la manera en que la formación del discurso de la economía política se liga con la constitución de ciertos objetos, su inscripción en lo real y el surgimiento del economista como la modalidad enunciativa desde la que, aplicando los conceptos y temas del discurso económico, se puede producir un discurso que somete dichos objetos a la división de lo verdadero y de lo falso. En lugar de denunciar el carácter falso de la economía política y proponer su superación, posibilitando un modo adecuado de abordar sus objetos, Foucault busca problematizar las formas de objetivación inmanentes a la formación del discurso de la economía política

y la manera en que, correlativamente, la modalidad enunciativa que recorta al economista como sujeto de la enunciación emerge como la forma adecuada de cuestionar las prácticas gubernamentales dentro del marco del ejercicio de la soberanía política.

A modo de ejemplo, la crítica política del saber económico elaborada por Foucault, en la que me detendré en los siguientes capítulos, problematiza la manera en que la concepción naturalista del mercado trae aparejada su emergencia como ámbito de veridicción y filtro intrínseco de las prácticas gubernamentales de la mano del surgimiento del liberalismo. Por el contrario, la crítica marxiana de la ideología la cuestiona por naturalizar las relaciones sociales de producción –robinsonada– y procede a mostrar la historia de las relaciones de producción que resulta encubierta por dicho enfoque, lo que da lugar a otra forma (pretendidamente más adecuada) de abordar los objetos sesgadamente tratados por la economía política inglesa. En torno a ello, la crítica de la ideología apunta a superar dicha visión unilateral que engendra el pensamiento económico burgués que naturaliza y deshistoriza, entre otras cuestiones, la peculiaridad del capitalismo al encubrir el carácter histórico de la producción de mercancías, destinadas al intercambio como modo de realización de la plusvalía extraída a nivel de la producción caracterizada por la explotación del trabajo libre por parte del capital. Explotación que, justamente, se encuentra ínsita en la forma mercancía y que puede develarse al indagar su carácter fetichista y su secreto (Marx, 2008: 43-102)[16].

Recapitulando la lectura propuesta, cabe señalar que si la crítica de la ideología apunta a desnudar la naturalización de las relaciones de producción burguesas y, en dicho contexto, dirigiría la reflexión hacia el elemento “mano” de la fórmula “mano invisible”, la crítica política del saber se concentra en el problema de la invisibilidad. En lugar de mostrar las

unilateralidades del abordaje ahistórico que realiza la economía política liberal (es decir, su falta de objetividad), la crítica foucaultiana de las formas de objetivación apunta a señalar qué prácticas de gobierno resultan posibilitadas y qué prácticas resultan imposibilitadas mediante dicha forma de objetivación del mercado (cuya complejidad excedería la posibilidad de una mirada que pueda totalizar el juego económico). Por lo tanto, si la crítica marxista permite señalar que los economistas burgueses son los "sicofantes del capital", la crítica foucaultiana muestra la imbricación epistemológico-política mediante la cual el liberalismo clásico invalida la posibilidad del ejercicio de la soberanía económica, tal como lo analizaré en el próximo capítulo.

3.5. Conclusión

> El objetivo de las investigaciones arqueológico-genealógicas de Foucault no es solamente describir problematizaciones históricas, sino además desenmascararlas y desafiarlas por medio del cuestionamiento de la inevitabilidad y necesidad racional de prácticas, instituciones, técnicas y funciones que han sido construidas como respuestas suyas.
>
> Mascaretti, 2014: 139

A lo largo del capítulo me propuse analizar la propuesta foucaultiana de llevar a cabo una crítica política del saber; objetivo que trajo aparejada la tarea de reconstruir, previamente, lo que he denominado como "ecos arqueológicos de la genealogía". Cabe destacar que, habida cuenta del tema y los objetivos del libro, el presente capítulo funciona como eje articulador entre los precedentes y los siguientes. Dado que la manera en que se encuentra estructurada la argumentación me lleva a ubicar la problematización de la noción de crítica

política del saber apoyándome en la reconstrucción del corpus foucaultiano propuesta en los capítulos anteriores y a consolidarla como una herramienta para la lectura que propondré luego, al detenerme en la crítica política de los saberes respecto de "lo humano" –fundamentalmente de la economía política– elaborada por Foucault en el marco de su curso dedicado al abordaje del liberalismo y el neoliberalismo en tanto racionalidades gubernamentales.

Básicamente, en los apartados que componen el presente capítulo, me ocupé en primer lugar de mostrar los "ecos arqueológicos de la genealogía". Es decir, la centralidad que la noción de saber –contrapuesta a la de conocimiento– conserva en los trabajos desarrollados durante la década del setenta (que se cierra, justamente, con el curso en el que propone llevar a cabo una crítica política del saber). Así como la caracterización de la genealogía como una forma de problematización del trabajo de archivo histórico motorizado por una preocupación diagnóstica que, atenta a la historia efectiva de las prácticas, prescinde de adoptar una perspectiva teleológica y normativa. Cabe destacar, además, la pervivencia de la exterioridad como nota distintiva del modo en que se abordan los discursos en tanto prácticas y el tratamiento recurrente de las ciencias humanas. Esta reconstrucción me permitió sentar las bases para caracterizar los trabajos desarrollados durante la década en cuestión como una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Previamente, vale la pena recordarlo, me ocupé de explicitar que bajo ningún punto de vista mediante esta lectura me proponía pasar por alto las modificaciones, declinaciones y cambios de acento que atraviesan el corpus. Al respecto, destaqué que la reivindicación de la pertinencia de revisar los ecos arqueológicos de la genealogía no implica "aplanar" los trabajos del filósofo, cayendo en el error de sostener que "siempre dijo lo mismo". Por el contrario, enfatizo que recuperar, reformular y reelaborar, que es la manera en

que caractericé el modo de proceder del pensador francés, trae aparejada simultáneamente la idea de continuidad y de transformación. En otros términos, la lectura que propongo queda por fuera de la dicotomía entre "continuidad vs. ruptura", puesto que frente a las "lecturas etapistas" no pretendo reivindicar una suerte de "etapismo invertido".

A partir de la reconstrucción propuesta, sostengo entonces que, en línea con las reiteradas referencias de Foucault al carácter diagnóstico de sus investigaciones, la crítica política del saber se constituye como una crítica epistemológica articulada por una preocupación ontológico-política, o sea, ligada al ejercicio de la filosofía como actividad de diagnóstico. Forma de ejercicio de la crítica que permite indagar la formación inmanente de los objetos y de las modalidades enunciativas que configuran las posiciones de sujeto. De este modo, habilita la posibilidad de dar cuenta acerca de cómo se constituye quién habla y de qué habla en el marco de determinado régimen de veridicción. Por lo tanto, en lugar de brindar herramientas para la realización de una crítica normativa respecto de la "objetividad cognoscitiva" de las ciencias humanas (tipo de crítica a la que no sería completamente ajena la crítica de la ideología), la crítica política del saber se ubica en el registro configurado a partir del desplazamiento hacia la puesta en cuestión de las formas de objetivación consolidada por la arqueología. Abordaje de los saberes acerca de "lo humano" que, en lugar de cuestionar su "falta de objetividad" y contraponerles un "modo adecuado de conocer", se ejercita por medio de la problematización acerca de la formación de dichos objetos. Por lo tanto, cabe señalar que el método arqueo-genealógico, articulado en torno a la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber, contribuye al diagnóstico de la actualidad por medio de la realización de una crítica de las formas de objetivación. Dicho de otra manera, la crítica política del saber se erige como

herramienta para el diagnóstico del presente, al problematizar las coordenadas del pensamiento, por medio de la realización de un trabajo de archivo que he denominado arqueo-genealogía de las formas de objetivación.

---

1. Retomo y desarrollo algunas ideas abordadas previamente (Dalmau, 2021, 2024).
2. Cabe recordar que en el curso de 1979-80, sostendrá que uno de los objetivos centrales de sus investigaciones consistía en dar cuenta de la imbricación entre lo que suele denominarse como "lo epistemológico" y "lo político" (Foucault, 2012).
3. La puesta entre paréntesis de los elementos que conforman dicha tríada no implica un descuido respecto de estos, sino un desplazamiento epistemológico-político que le permite colocarlos como blanco del análisis en lugar de tomarlos como punto de partida estructurante de su propia perspectiva analítica.
4. Para un abordaje de la racionalidad neoliberal abocado a la puesta en cuestión de la caracterización del neoliberalismo como *soft power*, como punto de partida para dar cuenta del vínculo entre neoliberalismo y autoritarismo en el escenario contemporáneo bajo la fórmula "neoliberalismo recargado", se recomiendan los trabajos del investigador argentino Matías Saidel (2023).
5. Si bien en el capítulo precedente citamos la forma en que, a mediados de la década del sesenta, Foucault apela al nombre de Nietzsche para caracterizar la arqueología como una actividad de diagnóstico, la presencia del pensador alemán se tornará más fuerte cuando, al comienzo de los años setenta, relance sus trabajos tomando como punto de partida una serie de lecturas respecto de la genealogía nietzscheana. Una vez más, recordamos que apoyarnos, en este caso, en la manera en que apela a los trabajos de Nietzsche para caracterizar el método genealógico, no implica evaluar en un registro filológico e histórico-conceptual la rigurosidad de la lectura foucaultiana respecto del filósofo alemán. Para una reconstrucción minuciosa del pensamiento de Friedrich Nietzsche, centrada en el problema del nihilismo, remitimos al trabajo de la reconocida especialista argentina Mónica Cragnolini (2003).
6. Recordamos, nuevamente, que ponderar en un registro filológico e histórico-conceptual la lectura foucaultiana de Nietzsche queda por fuera de los objetivos y posibilidades de este trabajo.
7. En dicho marco, frente a la apofántica, que ligaría verdad, predicación y ser, Foucault se ocupará de restablecer la materialidad del discurso. Cuestión que permitiría señalar que el pensador francés busca problematizar la vinculación entre predicación, ser y verdad sedimentada en torno a la filosofía aristotélica de modo alternativo al señalamiento introducido por el joven Heidegger respecto del carácter no originario de la predicación como ámbito en que se manifiesta la verdad y el correlativo contrapunto entre hermenéutica y apofántica. Sobre este punto, cabe destacar los desarrollos heideggerianos presentes en *Ser y Tiempo*.
8. A la luz de la distinción entre posteridades críticas erigidas en torno al legado kantiano que Foucault introducirá en 1983, cabe destacar que el positivismo comtiano sería un exponente del sendero de la crítica concebida como "analítica de la verdad en general" preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables.

9. Una vez más, si bien escapa del foco de este trabajo, frente a quienes buscan acercar la perspectiva de Michel Foucault con la de Martin Heidegger, no puedo dejar de remarcar que la pregunta por el origen es una preocupación central del pensamiento heideggeriano. A modo de ejemplo, cabe mencionar que es acerca del origen –*Ursprung*– de la obra de arte que Heidegger se pregunta en su clásica conferencia, presentada por primera vez a mediados de la década del treinta y publicada en alemán décadas más tarde en una nueva versión, que es la que se incluye en la compilación titulada *Holzwege* (Heidegger, 2010: 11-62). En esa búsqueda de acercamiento forzado entre ambos pensadores, pueden mencionarse trabajos desarrollados en el ámbito de la "filosofía académica", como los de Béatrice Han (1988) y en cierta manera Mathiew Potte-Bonneville (2004), pero de forma más resonante se destacan –dentro del *mainstream* de la filosofía política contemporánea– los desarrollos conceptuales elaborados por Giorgio Agamben en el marco de su proyecto de actualizar el diagnóstico foucaultiano de la biopolítica (1995). Al respecto, resulta más que elocuente la caracterización del proyecto de llevar a cabo una arqueología paradigmática de las signaturas (Agamben, 2008) y la indagación acerca de la denominada máquina antropológica de Occidente, que el pensador italiano vincula al problema de "lo abierto" en un libro intitulado de manera homónima, lo que conlleva una indudable resonancia heideggeriana (2002). Ciertamente, Agamben cita a Heidegger de manera profusa, pero lo llamativo y harto problemático es que pretenda inscribir su propia labor bajo la estela de los aportes foucaultianos. ↵
10. En este punto, resulta ineludible nuevamente la distancia entre la arqueo-genealogía foucaultiana y la hermenéutica fundamental heideggeriana. ↵
11. Si bien su tratamiento excede los objetivos de este trabajo, no puedo dejar de señalar que, a la luz de la reconstrucción propuesta, resulta plausible sostener que el presupuesto común que liga las críticas de Giorgio Agamben (1995: 9), Roberto Esposito (2004: 38-39) y Didier Fassin (2006: 36) respecto de la conceptualización foucaultiana de la biopolítica radica en un cierto descuido respecto de la densidad epistemológico-política que Foucault le asigna a la formación de los saberes respecto de "lo humano" en el marco de su arqueo-genealogía de la constitución de la vida y del surgimiento de una forma de ejercicio del poder que la toma por blanco en la modernidad. ↵
12. Al respecto, resultan fundamentales los aportes de Raffin (2022a, 2022b), en tanto permiten destacar la potencialidad de la caja de herramientas foucaultiana para el abordaje de cuestiones tales como la colonialidad y el racismo. En ese sentido, como bien señala el especialista argentino, si bien puede sostenerse que el pensador francés trabajó sobre un archivo "euro-centrado" ello no implica, en absoluto, que despliegue una perspectiva analítica "eurocéntrica". ↵
13. En la lección inaugural dictada el 2 de diciembre de 1970, por medio de la que se hiciera cargo de la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France, publicada bajo el título *L´ordre du discours* (Foucault, 1971), el pensador había destacado la formación de "disciplinas" como uno de los mecanismos de control interno que regulan la proliferación de los discursos. Formas de control que apuntan a conjurar los peligros inherentes a la materialidad del discurso, consolidando así una profunda logofobia a pesar de la aparente logofilia. ↵
14. Recordamos, una vez más, que retomar los juegos de espejos que atraviesan el discurso foucaultiano, de modo tal de reconstruir las herramientas que el filósofo propone, bajo ningún punto de vista implica evaluar en un registro historiográfico la plausibilidad, rigurosidad o "justeza" de dicha lectura en un registro filológico e histórico-conceptual. En el caso particular de la crítica de la ideología, resulta oportuno

recordar que el propio Foucault en el curso de 1979-80, al proponer un pasaje de la grilla saber-poder a la grilla gobierno mediante la verdad, sostuvo que la primera presuponía el abandono de la crítica de la ideología como grilla, al tiempo que reconoció que su reconstrucción no le hacía justicia a la riqueza de matices que podrían encontrarse en esa forma de crítica de la que tempranamente buscó separarse (Foucault, 2012: 3-22).

15. Si bien *El capital*, subtitulado *Crítica de la economía política*, es un conjunto de libros agrupados en tres tomos, aludimos al momento de publicación del primero por ser el único publicado en vida por Karl Marx. Razón por la cual referimos bibliográficamente a los tres libros que componen el tomo en cuestión.
16. Si bien evaluar la plausibilidad de la lectura foucaultiana de la crítica de la ideología excede los objetivos de este trabajo, también queda por fuera de nuestro foco de lectura ponderar las proximidades, distancias, deudas teóricas, desencuentros y vacilaciones que atraviesan los vínculos de Foucault con Marx y el marxismo, o deberíamos decir “los marxismos”, para hacerle justicia a la riqueza de matices de dicha tradición. Básicamente, me permito señalar lo siguiente: Foucault en tanto filósofo posnietzscheano no puede ser considerado como parte del marxismo, que más allá de la lectura althusseriana (Althusser, 1965) constituye una filosofía de procedencia hegeliana, pero tampoco puede ser considerado sin más como filósofo “antimarxista”, como pretenden quienes sesgadamente buscan exacerbar las distancias de Foucault con el marxismo como parte de una estrategia interpretativa que, de manera políticamente peligrosa y filológicamente endeble, intenta señalar que Foucault se habría sentido atraído por el neoliberalismo como fruto de su desencanto con la izquierda de cuño marxista. Una reconstrucción impecable del pensamiento político de Michel Foucault, que permite advertir lo endeble de las lecturas que lo presentan como un autor (neo)liberal, se encuentra en el libro del especialista argentino Luis Blengino (2018). Trabajo en el que no solo reconstruye el carácter crítico de la genealogía foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo, sino que además vincula las críticas a la racionalidad política moderna y contemporánea con la cobertura que el filósofo realiza de la revolución iraní.

4

La analítica de la gubernamentalidad

4.1. Introducción

> Luego de la descripción de los dispositivos de seguridad y de los nuevos problemas planteados por la gestión de la población urbana, la exposición se desplaza hacia lo que finalmente, constituye el marco general en el que hay que situar todas sus investigaciones sobre el poder: la historia de la gubernamentalidad. Nos encontramos, así, con una nueva ampliación de los análisis genealógicos de Foucault: ya no solo de la disciplina al biopoder, sino también del biopoder a la gubernamentalidad…
>
> Castro, 2011a: 59

Tomando como punto de partida la reconstrucción propuesta a lo largo de los capítulos precedentes, a continuación me dispongo a profundizar la estrategia argumental anticipada en la introducción, de forma tal de cumplir con el objetivo de dar cuenta del modo en que Foucault problematiza las formas de objetivación inmanentes al discurso de las ciencias humanas al desplegar una crítica política del saber en su curso dedicado al estudio del liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades de gobierno. Previamente, destaqué que el abordaje recurrente de las ciencias humanas elaborado por el filósofo se enmarca en

una concepción de la filosofía como actividad de diagnóstico, señalé la manera en que la perspectiva arqueológica introduce un desanclaje de la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto –con el paralelo desplazamiento desde el problema normativo de la objetividad cognoscitiva hacia la problematización diagnóstica de las formas de objetivación– y repuse los "ecos arqueológicos de la genealogía", de modo tal de reconstruir la riqueza de la noción de crítica política del saber en los términos de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Seguidamente, analizaré cómo, efectivamente, se despliega la crítica política del saber en la lectura foucaultiana de la imbricación entre la formación de las ciencias humanas, fundamentalmente de la economía política, y la constitución del liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades gubernamentales[1].

En términos formales, dividiré el capítulo en dos puntos y un apartado correspondiente a las conclusiones. En el primero, me detendré en la noción de gubernamentalidad como grilla, enfatizando la manera en que ella se liga con la trama reconstruida en el capítulo precedente entre la indicación de método consistente en "pasar afuera del objeto, la institución y la función", la apuesta teórico-metodológica de "suponer que los universales no existen" y la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber. Tras lo cual, en el siguiente apartado, me ocuparé de revisar la manera en que Foucault elabora una crítica política del discurso de la economía política, al problematizar –en perspectiva arqueo-genealógica– la manera en que las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de la economía política, en tanto saber, se encuentran imbricadas con la emergencia del liberalismo como forma de racionalizar la práctica del gobierno dentro del marco del ejercicio de la soberanía política. Particularmente, me refiero a la mutación en las formas de objetivación de la población y el mercado que permiten balizar el pasaje de la

racionalidad gubernamental perfilada desde la grilla urdida por el análisis de las riquezas en el marco de la razón de Estado al surgimiento del liberalismo, indisociable de la formación de la economía política como grilla de reflexión acerca de cómo gobernar. En torno a ello, considero oportuno realizar la siguiente aclaración: atento a la pregunta-problema que recorre el libro, no es objetivo de este capítulo realizar una reconstrucción exhaustiva de la lectura foucaultiana de la racionalidad política liberal. Por el contrario, me propongo mostrar cómo despliega el pensador su arqueo-genealogía de los saberes en el marco de la introducción de la gubernamentalidad como grilla. En dicho contexto, repondré algunas cuestiones que resultan pertinentes de cara a la lectura propuesta en el capítulo siguiente, centrado en la crítica política del saber elaborada por Foucault en el seno de su abordaje de la formación y las mutaciones de la racionalidad de gobierno neoliberal.

4.2. La gubernamentalidad como grilla para la realización de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación

> La sociedad civil no representa la contraparte del Estado; no se forma contra el Estado, o en contraste con él, de tal manera que esté constantemente amenazada por la intervención o invasión del Estado. En cambio, representa el correlato de la tecnología liberal de gobierno.
>
> Lemke, 2019: 98

En el curso de 1977-78, tras reformular la distinción entre la operatoria de la norma de la disciplina (anátomo-política) y la norma de los dispositivos securitarios (biopolítica), al contraponer normación y normalización, y destacar que las

distintas tecnologías de poder no se suceden en una suerte de "eras", donde una tecnología determinaría monolíticamente la forma de ejercicio del saber-poder al reemplazar a las precedentes, sino que lo que cambia es la tecnología dominante y el sistema de correlación formado entre los mecanismos securitarios, disciplinarios y jurídico-legales (Foucault, 2004a: 10; Blengino, 2018: 40-48, 2024: 23-35), el filósofo francés se propone analizar aquella forma de ejercicio del poder, entendido como gobierno (en tanto conducción de conductas), que tiene por blanco privilegiado a la población, tecnología de poder dominante a los dispositivos de seguridad, y por saber destacado a la economía política (Foucault, 2004a: 91-118). De este modo, relanza la investigación sobre las formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad desde el estudio de la biopolítica hacia el proyecto más amplio de una historia de la gubernamentalidad. Ya que, como lo sostuviera D'Alessandro:

> En el pensamiento de Foucault, el objetivo es comprender la ligazón entre los regímenes de verdad y las prácticas de gobierno político y económico que gestionan la vida. La biopolítica, por medio de los "discursos de veridicción" (de la biología y de la economía), objetiva al hombre, como ser biológico-viviente y como actor productivo/consumidor (2011: 57).

Justamente, en el curso de 1978-79 (*Naissance de la biopolitique*), al trazar la historia efectiva de la filial compleja de la procedencia del liberalismo y el neoliberalismo en tanto racionalidades gubernamentales, se propondrá estudiar el liberalismo como el marco de racionalidad en el que se formó la biopolítica (Foucault, 2004b: 24). Ahora bien, antes de adentrarme en la crítica política del saber económico que vertebra la arqueo-genealogía foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo, considero pertinente detenerme en la manera

en que la grilla gubernamental se hace eco de una serie de propuestas de método. No puede desconocerse que en la arqueo-genealogía de la biopolítica, elaborada en el curso dictado en 1976 y en el primer volumen de su *Histoire de la sexualité*, Foucault había elaborado una crítica de las formas de objetivación de determinados saberes, aquellos que dieron lugar –en su imbricación estratégica con modos de ejercicio del poder– a la constitución del "hombre-cuerpo" y el "hombre-especie" (población) en tanto objetos de saber y blancos de intervención política. La manera en que trazó la historia efectiva de los dispositivos le permitió no quedar entrampado en una historia teleológica del devenir de las instituciones y sus respectivas funciones. Sin embargo, la caracterización de los polos que constituyen el biopoder como la conjunción entre la órgano-disciplina de la institución y la bio-regulación por parte del Estado parece quedar presa de una perspectiva que no logra completar lo que, en el curso de 1977-78, propondrá bajo la fórmula de "pasar afuera de la institución". Más aún, en el caso particular de la regulación de los procesos que tienen lugar a nivel global, es decir, en la masividad poblacional, la institución a la que se vincula la biopolítica es ni más ni menos que el Estado, o sea, no una institución más, sino uno de los universales que permean las grillas arqueológicamente sedimentadas del pensamiento historiográfico, sociológico y de la filosofía política.

En sintonía con la cita que he colocado como epígrafe, y en consonancia con la reconstrucción propuesta en el capítulo precedente, sostengo que la introducción de la grilla gubernamental se enmarca en la apuesta de método de "pasar afuera del objeto, la institución y la función" y la propuesta introducida en el curso siguiente de "suponer que los universales no existen". Al respecto, cabe introducir la siguiente cita del curso *Sécurité, territoire, population*:

> ¿Es posible resituar el Estado moderno en una tecnología general de poder que habría asegurado sus mutaciones, su desarrollo y su funcionamiento? ¿Podemos hablar de algo así como una "gubernamentalidad" que sería al Estado lo que las técnicas de segregación eran a la psiquiatría, lo que las técnicas disciplinarias eran al sistema penal, lo que la biopolítica era a las instituciones médicas? Esta es un poco la apuesta del curso (Foucault, 2004a: 124).

Por lo tanto, resulta plausible señalar que el redireccionamiento del enfoque desde la biopolítica hacia su marco de racionalidad, en el contexto de la realización de una historia de la gubernamentalidad, permite a Foucault desmarcar su problematización de la biopolítica de un enfoque "Estado-céntrico"[2]. Es decir que, tal como lo propone en el curso de 1978-79, la grilla gubernamental le permite trazar la filial compleja de la procedencia de las prácticas de racionalización del ejercicio del gobierno, al poner entre paréntesis los supuestos universales –el Estado, la sociedad civil, la economía, el mercado, el pueblo, el soberano– y ver qué historia puede hacerse. Razón por la cual cabe remarcar que la introducción de la grilla gubernamental permitirá al filósofo explicitar que el análisis microfísico del poder, condensado en su devenida clásica genealogía de la prisión en tanto dispositivo disciplinario (Foucault, 1975), no es una cuestión de escala, sino más bien de perspectiva (Foucault, 2004b: 191-220)[3]. Forma de problematización que habilita el trazado de la genealogía de la bipolaridad disimétrica de la economía y la política (Foucault, 2004b: 3-28; Lazzarato, 2005), y da lugar a una crítica de los modos de racionalización de la práctica del gobierno dentro del marco del ejercicio de la soberanía política que permite visibilizar el Estado, la sociedad civil y el mercado como correlatos, es decir, dispositivos, de las prácticas gubernamentales. En los términos del propio Foucault:

> Intenté abordar la instancia de la reflexión dentro de la práctica de gobierno y acerca de la práctica de gobierno. (…) Intenté determinar la manera a través de la cual se ha establecido el dominio de la práctica del gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto, con el fin de gobernar de la mejor manera posible. En suma, es (…) el estudio de la racionalización de la práctica gubernamental dentro del ejercicio de la soberanía política (2004b: 4).

De esta manera, el pensador perfila una herramienta para problematizar la política que, al tomar como apuesta de método la suposición de que "los universales no existen", da lugar a una crítica que no se ciñe ni al registro jurídico-político, ni al sociológico ni al historiográfico. Como lo señalara el especialista Méndez, desde la perspectiva foucaultiana:

> Cuando se analizan las prácticas mediante las cuales los hombres intentan dominarse entre sí, conviene no hacer como si las mismas estuviesen enmarcadas de antemano en algo llamado sociedad, soberanía o Estado. La cuestión consiste en evitar que estos términos se transformen en el *a priori* de las prácticas que analizamos (2020: 85).

El abordaje posnietzscheano de las relaciones de saber-poder, que atraviesa la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber, da lugar a un modo particular de interrogación que se distancia tanto de las mallas de la racionalidad jurídico-política articulada en torno al par sujeto (fundador)-soberano (fundado) como de las concepciones filosófico-históricas que se ocupan de trazar el devenir teleológico del derecho, la libertad y el Estado en su forma moderna. Pero también de las visiones sociológicas, económicas e historiográficas que anclan la crítica política en el devenir de la sociedad civil, en las leyes de la economía o en

las transformaciones de las dinámicas y los procesos socioeconómicos. En consecuencia, resulta palpable la manera en que la indicación de método de "pasar afuera del objeto, la institución y la función", la apuesta teórico-metodológica de "suponer que los universales no existen" y la propuesta de elaborar una crítica política del saber para problematizar el liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades gubernamentales constituyen una cadena, una trama. Ahora bien, atendiendo al objetivo de este capítulo, a continuación, me ocuparé de analizar el modo en que Foucault problematiza las formas de objetivación inmanentes al discurso de los saberes acerca de "lo humano" al desplegar una crítica política del saber en *Naissance de la biopolitique*. En dicha investigación, dentro del amplio campo de estas ciencias, Foucault se detendrá particularmente en la economía política, cuya formación y mutaciones resultan indisociables de la constitución del liberalismo y de sus inflexiones contemporáneas en tanto racionalidades de gobierno[4].

4.3. La crítica política del saber económico como analítica de la gubernamentalidad liberal

> Foucault sostiene que con el desarrollo de la economía política se estableció un nuevo principio para la limitación de la racionalidad gubernamental. Mientras que hasta ese momento la ley había funcionado como una limitación externa al gobierno excesivo, el nuevo principio –economía política– era interno a la misma racionalidad gubernamental. Esto significa que el gobierno no tenía que limitarse a sí mismo porque violara la libertad o los derechos básicos de los hombres, sino en vistas del aseguramiento de su propio éxito. (…) En su momento, esto hizo posible juzgarlas como buenas o malas [a las prácticas gubernamentales], no en los términos de algún principio legal o moral, sino en términos de verdad: proposiciones sujetas a la división entre lo verdadero y lo falso. De acuerdo con Foucault, la

> actividad gubernamental entró, entonces, en un nuevo régimen de verdad.
>
> Oksala, 2013: 57

Si bien la problematización foucaultiana de la imbricación de la formación de la economía política y la constitución del liberalismo como racionalidad gubernamental es realmente minuciosa y rica en aristas, habida cuenta de la pregunta que anima la escritura de este libro en este apartado me detendré particularmente en algunos aspectos vinculados a la crítica política del saber económico, la que reconstruiré como una arqueo-genealogía de las formas de objetivación[5]. Puesto que, tal como me ocuparé de mostrarlo a continuación, en la lectura foucaultiana se destaca que de manera inmanente a la formación de dicho discurso se constituyeron como objetos de saber y blancos de intervención política, o de "no intervención", la población y el mercado. Básicamente, lo que haré es revisar la manera en que la contraposición entre la "gubernamentalidad de los políticos" y la "gubernamentalidad de los economistas" se liga con la mutación que se produce en las formas de objetivación de la población y el mercado en el pasaje del análisis de las riquezas, como saber estratégico del ejercicio del gobierno racionalizado desde la perspectiva de la razón de Estado, a la economía política. Dicho de otro modo, analizaré la manera en que la realización de una crítica política del saber, en tanto crítica de las formas de objetivación, permite a Foucault dar cuenta de las rupturas en las formas de racionalizar la práctica del gobierno dentro del marco del ejercicio de la soberanía política, tal como la despliega en sus indagaciones sobre la configuración de las formas de la racionalidad política moderna y contemporánea, en el seno de su puesta en práctica de la filosofía como actividad de diagnóstico del presente.

En el inicio del curso *Naissance de la biopolitique*, el filósofo se ocupa de problematizar la forma en que se configuró la racionalidad política liberal, destacando su imbricación ineludible con la formación de la economía política. De este modo, inscribe su lectura del liberalismo como racionalidad de gobierno dentro de la senda abierta en el curso precedente en el que, tomando como blanco la concepción del "gobierno económico" acuñada en el seno de la perspectiva fisiocrática, se ocupó de reconstruir la distinción entre la "gubernamentalidad de los políticos", anclada en el principio de la razón de Estado, y la "gubernamentalidad de los economistas"[6]. Desde la perspectiva de la razón de Estado, este resulta objetivado a partir de la asignación de un estatuto peculiar, en tanto se presenta al mismo tiempo como "existente" y como "algo a construir". Justamente, esta forma de racionalidad gubernamental apuntará al fortalecimiento del Estado, de modo tal que –como contracara del ejercicio del gobierno– se diluya paulatinamente la brecha entre ambas aristas que se encuentran ínsitas en dicha forma de objetivación del Estado. Ello quiere decir que la inscripción del supuesto universal "Estado" en lo real lo marca al mismo tiempo como existente y deficiente, y configura una racionalidad de gobierno que apunta a subsanar sus deficiencias, acercando así el Estado "en tanto que ya existe" al Estado de acuerdo con "lo que debe ser" (Foucault, 2004a: 293- 318).

Esta forma de gubernamentalidad se configura fundamentalmente a partir de dos dispositivos que, articulando la política interior y la política exterior, constituyen las tecnologías de gobierno en las que se apoya dicha forma de racionalización gubernamental que se consolida en la Europa del siglo XVII. A nivel de la política exterior, se configura un dispositivo diplomático-militar que, Tratado de Westfalia mediante, buscará evitar que al interior del territorio europeo pueda acontecer un desbalance tal entre los Estados fuertes y

los débiles que pueda dar lugar a la reedición del sueño imperial. Es decir que las relaciones internacionales intraeuropeas serán problematizadas bajo la lógica de la balanza, que busca mantener un juego equilibrado en la mecánica de las fuerzas entre los Estados, de modo tal que ninguno pueda consolidarse como un "nuevo Imperio romano". Esa limitación de los objetivos de la política exterior, ligada a una racionalización de las relaciones internacionales desde una perspectiva que inscribe al Estado en una lógica del juego relativamente equilibrado entre Estados, que obtura la posibilidad de que el Estado pueda pensarse de manera singular y reeditar la pretensión de convertirse en "el Imperio de los últimos días", será complementada con la expansión de una reglamentación exhaustiva a nivel de la política interior tendiente a incrementar la fuerzas del Estado, de forma tal de ahuyentar la posibilidad de un desbalance con respecto a la fuerza de los otros Estados que pueda desequilibrar la balanza y convertirlo en presa de un resurgimiento de la aspiración imperial intraeuropea. Esta reglamentación exhaustiva, articulada por medio del Estado de policía, trae aparejada una proliferación de intervenciones disciplinarias dirigidas, valga la redundancia, al incremento de las fuerzas del Estado (Foucault, 2004a: 319-370; Blengino, 2018: 92-108).

Cabe remarcar, entonces, que la política interna y la externa –con sus dispositivos específicos– se complementan dentro de una grilla de inteligibilidad que objetiva al Estado y lo inscribe en lo real como "algo a ser construido". Ahora bien, en esa preocupación por el fortalecimiento del Estado, Foucault detecta que la población poseía un estatuto ambiguo, a lo que aludirá como su "presencia-ausencia". En sentido estricto, lo que el filósofo muestra es que si bien la población resulta objetivada como una variable cuantitativa relevante a la hora de estimar la relación mecánica de fuerzas entre los Estados, dicha forma de objetivación no es equivalente a la que tendrá

lugar a mediados del siglo XVIII con la emergencia de la Escuela fisiocrática. En otros términos, apela a la idea de una "presencia-ausencia" para dar cuenta de aquello que, a partir de la lectura que he venido desarrollando a lo largo del libro, constituyó una mutación en la forma de objetivación de la población (Foucault, 2004a: 261-291).

Enfatizo, entonces, que Foucault se detendrá en el hecho de que la población pasa de ser un mero dato cuantitativo, en el seno del análisis "mecánico" respecto de la "fuerza relativa" de los diferentes Estados dentro del marco de la denominada "balanza europea", a cobrar un espesor y una densidad que la tornan un objeto de problematización privilegiado. De "mero dato" para el análisis de las riquezas, devendrá en "realidad espesa" atravesada por dinámicas que, paradójicamente, escapan a una matriz mecánica de problematización, y se convierte en blanco privilegiado del gobierno económico tal como fuera problematizado por la naciente economía política de la mano de François Quesnay y la Escuela fisiocrática francesa (Castro-Gómez, 2010: 163). Gobierno económico de la población que se erigirá en torno a la, devenida clásica, fórmula "*laissez faire-laissez passer*" y que se articulará estratégicamente a través de dispositivos de seguridad (Foucault, 2004a: 91-118). En este contexto, dado el carácter "intermedio" que cabría asignar al despotismo ilustrado propuesto por los fisiócratas, que promueven el respeto a las leyes que rigen el mercado pero, al mismo tiempo, sostienen la posibilidad de una mirada que pueda supervisar la totalidad del juego económico, viene al caso recordar la reconstrucción de la arqueo-genealogía foucaultiana elaborada por Díaz Marsá:

> La economía política surgirá y se desarrollará en el seno de la razón de Estado, pero, en un principio, no tanto para limitarla (…) cuanto para incrementar las fuerzas y la riqueza del Estado. (…) Para que la economía política opere propiamente como un

> instrumento de limitación de la práctica gubernamental política habrá que esperar al surgimiento del liberalismo, con su elevación de un nuevo principio: ya no el Estado, sino el mercado (2016: 21).

Mientras que el análisis de las riquezas, configurado como un saber estratégico dentro del marco de la razón de Estado, objetiva la población como una variable más para dar cuenta de la fuerza relativa de los Estados, la mutación introducida por la economía política consistirá en que ella será objetivada como "realidad densa" frente al ejercicio del gobierno (Benente, 2018: 309-312). Como lo destacara Mauer:

> Así, la misma naturalidad que torna refractaria a la población con respecto a los decretos del soberano, la vuelve, al mismo tiempo, accesible a técnicas de transformación, bajo la condición de que ellas sean esclarecidas, reflexionadas y calculadas: para actuar sobre ella deberán, en efecto, hacer jugar una serie de factores que se encuentran aparentemente alejados de la población (por ejemplo, los impuestos, la infraestructura, los flujos monetarios), pero a los cuales se encuentra ligada. (…) La población no es, entonces, ni una colección de sujetos jurídicos relacionados con una voluntad soberana, ni un conjunto de cuerpos individuales atrapados por instituciones disciplinarias. Ella reenvía, más bien, a una masa que se inserta dentro del régimen general de los seres vivientes y ofrece, por el mismo motivo, una superficie de agarre para las transformaciones reflexivas y calculadas (2015: 46).

De este modo, la arqueo-genealogía foucaultiana de las formas de objetivación inmanentes a los saberes permite captar la manera en que la objetivación de la población, perfilada en el seno de la naciente economía política de la mano de la fisiocracia, da lugar a una forma de problematización del ejercicio del gobierno en términos económicos que, valga la redundancia, hace de la población el blanco privilegiado del

ejercicio del saber-poder por medio de dispositivos de seguridad. A mero título de ejemplo, vale la pena recordar la manera en que Foucault contrapone la forma de problematizar cómo gobernar el problema de la escasez según la racionalidad se apoye en dispositivos disciplinarios (mediante la reglamentación exhaustiva de la racionalidad propia del Estado de policía que se consolida a nivel interno con el advenimiento de la razón de Estado) o en dispositivos de seguridad, tal como se da, justamente, bajo la forma de gobierno económico de la población, articulado en torno al lema "*laissez faire-laissez passer*" (Chignola, 2014: 48-49).

Mientras que desde la perspectiva disciplinaria (interna a la razón de Estado) se buscará intervenir de manera reglamentaria, articulando una policía de granos que propenda a evitar la ocurrencia de la escasez, las intervenciones securitarias, urdidas desde la perspectiva del "gobierno económico", consideran que las citadas intervenciones reglamentarias (controles de precios, por ejemplo) no solo fracasarán con respecto al objetivo buscado, evitar la escasez que es precedida por el alza en los precios, sino que además agudizarán el problema. Por el contrario, propondrán entonces que hay que dar lugar al libre juego oscilatorio de los precios, de modo tal que se produzca una autorregulación. En otros términos, no se deberá buscar evitar la escasez, sino inscribir dicho problema en una suerte de "historia del grano" y, por ende, habrá que dejar que los precios se disparen con el fin de que, escasez mediante, se produzca su reacomodamiento correlativo a la superación de la situación de escasez. Básicamente, el esquema podría reponerse por medio de la siguiente secuencia: si los precios suben, por el desequilibrio entre la oferta y la demanda, lo único que generará la fijación reglamentaria de precios máximos es una agudización del problema, ya que desalentará el incremento de la producción e, incluso, fomentará toda una serie de maniobras –acopio o venta

ilegal– que no harán más que empeorar la situación. Por el contrario, si se deja que los precios suban libremente, la propia situación de escasez se “autocorregirá”, debido a que los altos precios motivarán un aumento en la producción, lo que solucionará el problema y redundará en un reacomodamiento de los precios (Foucault, 2004a: 31-56). O bien, esta cuestión será solucionada mediante el comercio internacional, en el marco de una conceptualización del mundo como terreno a dominar económicamente. Forma de concebir el vínculo entre Europa y el resto del mundo que, como lo destacara Raffin (2022), Foucault señala que se forja en el pasaje del siglo XVI al siglo XVII y continúa vigente cuando dicta el curso *Sécurité, territoire, population* (2004a: 344).

De ahí la resonante distinción entre el modelo de la lepra (partición binaria propia de la soberanía), el de la peste (normación disciplinaria) y el de la viruela (normalización securitaria)[7]. El modelo de la lepra procede bajo una división binaria y una exclusión correlativa (el leproso recluido en el leprosario instalado en las afueras de la ciudad), los modelos de la peste y de la viruela conducen a dos formas de operación de las normas (Muhle, 2012: 194-195)[8]. En la normación disciplinaria, la definición de la norma es previa a la constitución de la normalidad, a la que se busca producir mediante intervenciones minuciosas que propendan a evitar la ocurrencia de aquello que –contrapuesto a la norma– se define como anormal. Así, en el caso de hacer frente al problema de la escasez, de lo que se trata desde una perspectiva normacionista es de intervenir reglamentaria y capilarmente para evitar que dicha situación se produzca. En cambio, los dispositivos securitarios proceden mediante una lógica normativa diferente –la normalización–, en la que la normalidad o mejor dicho, las curvas de normalidad, antecede(n) a la definición de la norma, que se establecerá como fruto del juego entre las normalidades diferenciales, a las que se dejará actuar de modo tal que, a

través de intervenciones esclarecidas sobre el medio en que la población se encuentra emplazada, la oscilación de las curvas menos deseables se aproxime a las más deseables (Foucault, 2004a: 57-89). Este "libre juego", análogo a la variolización, considerará la suba de precios y la escasez como fenómenos normales, que serán gobernados, justamente, en función de dicho carácter. Si la variolización permitía evitar el desarrollo de la viruela por medio de una inoculación administrada, de la misma manera los peores efectos de la escasez se evitarán dejando que la carestía y la escasez, en cuanto tales, se produzcan. Intentar evitarlo, por medio de políticas de controles de precios, sería no solo ineficiente, sino además y, sobre todo, contraproducente.

Si en *Les mots et les choses* la formación de las ciencias acerca de la vida, el trabajo y el lenguaje, en cuyo plexo se constituyeron las ciencias humanas, se enmarca dentro de la misma mutación epistémica, dicha imbricación entre la constitución de los distintos objetos de saber será retomada por Foucault en la clase del 25 de enero de 1978, al señalar que es la formación de la población como objeto de saber y blanco de intervención política lo que permite dar cuenta del pasaje de la historia natural a la biología, del análisis de las riquezas a la economía política y de la gramática general a la filología. Lección en la que, es oportuno recordarlo, el filósofo sostuvo que "el hombre" se formó –en el marco de dicha mutación epistemológica y ontológico-política– como una "figura de la población". O sea que la constitución de la población funciona como operador estratégico que articula la mutación epistemológica y ontológico-política que aconteció en el marco del surgimiento de los dispositivos de seguridad que toman a la población –y las relaciones que esta establece con el medio en que se encuentra emplazada– como blanco de intervención.

En la clase mencionada, el filósofo destacó que la formación del discurso biológico darwiniano se inscribe, valga

la redundancia, en el marco de la problematización de la población como objeto, que emerge como el elemento intermediario entre el organismo y el medio. En otros términos, la ruptura entre la historia natural y la biología se articula en torno a la mutación en la forma de objetivación de la especie, al pasarse de una concepción tipológica a una poblacional. De este modo, resulta patente en qué sentido, en línea con lo señalado 12 años antes en *Les mots et les choses*, el evolucionismo lamarckiano y el darwiniano no forman parte de la misma disposición epistémica. Ahora bien, dado que el discurso biológico darwiniano se articula con la problematización de la población condensada en la economía política malthusiana, esta solidaridad epistémica que tiene a la objetivación de la población como eje nos permite comprender que la emergencia de la biopolítica no es pensable al margen del surgimiento de la gubernamentalidad económica. Al respecto, hacemos propia la interpretación propuesta recientemente por López:

> La alianza entre gobierno y economía política descansa sobre la conversión de las cuestiones que afectan a la población en asuntos de naturaleza económica. Ello le ha permitido al gobierno cuantificar y, por ende, medir e incluso intentar resolver los fenómenos propios de la población a través de cálculos estadísticos (2021: 19).

Ahora bien, en este contexto, resulta insoslayable que en la clase del 25 de enero de 1978, tras problematizar con mayor detenimiento la especificidad de la manera en que operan la normación disciplinaria y la normalización biopolítica (que tiene lugar en el seno de los dispositivos de seguridad), Foucault recuperará y reformulará explícitamente su arqueología de 1966. Si en su clásico libro de mediados de la década del sesenta la constitución de la vida, el trabajo y el

lenguaje en tanto objetos de saber recortaron la figura del "hombre", configurando una suerte de "cuasi-trascendentales" (Foucault, 1966), en la clase mencionada sostendrá que

> De allí esta consecuencia: la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo trabajador y sujeto hablante, debe ser comprendida a partir de la emergencia de la población como correlato de poder y objeto de saber. Después de todo, el hombre (…) no es más que una figura de la población (2004a: 81).

De este modo, enfatiza la manera en que la emergencia de la población como objeto de saber y blanco de los dispositivos de seguridad se encuentra en la base de la mutación epistemológica que dio lugar al pasaje de la historia natural a la biología, de la gramática general a la filología y del análisis de las riquezas a la economía política (Castro-Gómez, 2010: 162; Sacchi, 2016: 32-33). Por ejemplo, retomando lo señalado previamente, respecto de la formación de la biología sostendrá que con Darwin la problematización de la población resulta fundamental, puesto que la mutación epistemológica que introdujo tuvo lugar por medio del pasaje de una concepción tipológica de especie a una concepción poblacional:

> Darwin encontró que la población era el intermediario entre el medio y el organismo con sus efectos propios: mutaciones, eliminación, etcétera. Fue la problematización de la población al interior del análisis de los seres vivientes lo que permitió, entonces, el pasaje de la historia natural a la biología. La bisagra entre la historia natural y la biología debe buscarse por el lado de la población (Foucault, 2004a: 80).

Respecto de esta lectura propuesta por Foucault, cabe recordar que la noción de población resulta central en la

articulación entre la economía política y la biología, ya que el propio Darwin reconoce que su concepción de la selección natural como mecanismo evolutivo se inspira en la manera en que Malthus problematizó la relación entre el crecimiento aritmético de los recursos y el geométrico de la población[9], es decir, el señalamiento de que la población aumenta más rápido que los recursos disponibles (Browne, 2007: 45-67). Según Darwin, la selección natural sería el producto de la conjunción entre dos factores, la descendencia con modificación y la desigualdad entre la tasa de reproducción y la tasa de supervivencia. En consecuencia, al producirse más organismos que los que llegarán a sobrevivir y reproducirse, las modificaciones que resulten contingentemente más aptas para determinado medio serán las que más proliferarán, dando lugar paulatinamente a la formación de variedades, subespecies y nuevas especies (Darwin, 1876)[10]. Dirá Darwin que, si en la cría de animales –sea para fines deportivos, estéticos o económicos– el criador selecciona artificialmente los reproductores en función de determinadas características que busca que prevalezcan en la descendencia, en la naturaleza la selección se produce sin ningún fin prefijado, fruto del carácter azarosamente más apto de una variedad que otra dentro de un medio, sujeto también a modificación. En ese sentido, respecto del modo en que se imbrica la constitución de la vida como objeto de saber y blanco de intervención, retomamos la esclarecedora lectura de Sacchi:

> Puede decirse que la biopolítica es íntegramente dependiente, epistémica y ontológicamente, de los enunciados biológicos que afirman lo que la vida es, en qué consiste, cuáles son sus umbrales, y de los mecanismos que la biología pone a disposición para intervenir en los procesos biológicos a fin de alcanzar sus objetivos, la regulación, mejoramiento y optimización de la vida y la explotación de su potencia (2014: 75).

Cabe destacar que en el curso de 1978-79, el filósofo retoma la lectura desarrollada previamente sobre la emergencia de la propuesta fisiocrática de un "gobierno económico" para profundizar su rastreo de la filial compleja de la procedencia de aquellas formas de gobierno que, otorgándole a la economía política el carácter de saber estratégico respecto de cómo gobernar, consolidarán la bipolaridad disimétrica de la economía y la política característica de la modernidad capitalista. Por lo tanto, dedicará las primeras clases del curso a dar cuenta de la constitución del liberalismo como forma de racionalizar el ejercicio del gobierno, para lo que propondrá llevar a cabo una crítica política del saber económico (Foucault, 2004b: 3-75). Antes de proseguir con la reconstrucción de dicho curso, cabe recordar la lectura propuesta por el especialista Blengino respecto del modo en que, en la historia foucaultiana de la gubernamentalidad, se vinculan genealógicamente fisiocracia y liberalismo:

> El punto de tránsito desde el arte de gobernar en la razón de Estado hacia la nueva gubernamentalidad biopolítica liberal se encuentra en la forma fisiocrática de racionalización del ejercicio del poder como práctica de gobierno. En efecto, la concepción fisiocrática de la economía política como ciencia –cuyo correlato había sido un tipo de intervención gubernamental orientado al campo poblacional– constituye el punto bisagra entre los tratados del gobierno político –dominantes desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII– y la emergencia de la forma liberal de reflexión sobre el gobierno económico (2018: 75).

Desde la perspectiva foucaultiana, el liberalismo es caracterizado como una forma de problematizar el ejercicio del gobierno que se articula en torno a la sospecha de que "siempre se corre el riesgo de gobernar demasiado", ya que la problematización acerca de cómo gobernar se articula en torno

a la búsqueda de evitar “gobernar en exceso”. Sobre este punto, destacará que el surgimiento de la economía política como saber crítico que busca limitar el “gobierno excesivo” se encuentra vinculado a la problematización del mercado como ámbito de veridicción. Nos encontramos, entonces, frente a una doble mutación: así como la población deja de ser un “mero dato”, y deviene en “realidad densa” frente al ejercicio del poder, el mercado pasa de ser un mero ámbito de jurisdicción (blanco de políticas de controles de precios, por ejemplo) a constituirse en ámbito de producción de la verdad. De esta manera, al aparecer “con espesor propio” frente al gobierno, el respeto a los “mecanismos del mercado” emergerá como una limitación interna al ejercicio del gobierno (Foucault, 2004b: 29-51). Ya no se trata de oponer una limitación externa al ejercicio del gobierno, apelando a argumentos jurídicos –la violación de un derecho, por ejemplo–, sino que las “verdades del mercado” operan como un filtro intrínseco a la práctica del gobierno, que de no “respetarlas” no comete una injusticia sino una torpeza cuyos efectos serán irremediablemente contrarios a lo buscado.

En consonancia con la reconstrucción propuesta en el párrafo precedente, resulta oportuno destacar que las prácticas gubernamentales serán susceptibles de ser analizadas no en términos de justicia e injusticia, sino de adecuación e inadecuación a las verdades inmanentes al mercado, cuyo respeto resulta fundamental para el “éxito” del gobierno, tal como fuera sintetizado en la interpretación de la lectura foucaultiana propuesta por la investigadora Johanna Oksala que he citado como epígrafe del presente apartado. Así, se consolida lo que el pensador denomina como un “gobierno frugal”, una suerte de “naturalismo” que hace del mercado una zona vedada para la práctica gubernamental, un blanco de “no intervención”. Tal como lo planteara Botticelli:

> En la reconstrucción foucaultiana, el liberalismo busca producir una exterioridad configurada a partir del surgimiento de tres nuevos dominios: la población, la sociedad civil y el mercado. El carácter autónomo que se le adjudica a cada una estas instancias, combinado con la naturalización de la búsqueda del beneficio individual, justifica la necesidad de establecer barreras que defiendan las dinámicas de la vida social de la intervención estatal. En este sentido, el liberalismo aparece como una solución al problema del exceso de gobierno, como la respuesta a la necesidad de no gobernar demasiado (Botticelli, 2016a: 100).

En este punto, resulta fundamental la lectura que el filósofo propone de la noción de "mano invisible" del mercado en Adam Smith, condensada en su clásico libro de 1776 (Smith, 2016). Es conocida la sentencia del economista escocés según la cual la sociedad se beneficia del hecho de que cada individuo busque su propio interés particular en la medida en que es dicha búsqueda la que articula el funcionamiento del mercado. Esto es, lo que nos permite acceder a los bienes que necesitamos (por ejemplo, para alimentarnos), puesto que si en el mercado encontramos el pan que comeremos en la cena es gracias a que el panadero lo oferta atendiendo a su propio interés. En otros términos, si en el mercado encontramos lo que necesitamos, no es por "la bondad del panadero, carnicero o cervecero" ya que, como explícitamente sostenía Smith, es la búsqueda del interés individual la que redunda en el beneficio de la sociedad. De lo que se trata, entonces, es de orientar la práctica gubernamental en función del interés de los gobernados. Con respecto a esta cuestión, no debe perderse de vista que nociones como las de individuo, interés, *homo œconomicus*, etcétera, forman parte de los supuestos universales que la arqueo-genealogía del saber pone en cuestión y de cuyo surgimiento, en tanto correlato de las prácticas gubernamentales, se ocupa de trazar. Por lo tanto, antes de proseguir con la reposición de la lectura foucaultiana de Adam

Smith, resulta fundamental recordar que la exterioridad constituye una característica fundamental de la perspectiva arqueo-genealógica y nos pone al abrigo de llevar a cabo una lectura apresurada que podría pasar por alto la distancia entre la crítica política del saber y el discurso que toma por objeto[11].

Al respecto, destacará Foucault que, ante la problematización liberal de que es gracias a "la mano invisible del mercado" que la búsqueda del interés individual redunda en un beneficio para la sociedad, la crítica ha apuntado unilateralmente hacia el "elemento mano" desatendiendo el adjetivo "invisible". Por el contrario, la crítica política del saber económico que articula dicha indagación foucaultiana se detendrá en la noción de invisibilidad (Foucault, 2004b: 271-294).

Aunque excede las posibilidades de este trabajo, para ilustrar la posición de Foucault, me permito proponer la siguiente hipótesis: si las principales figuras que nutren la historia del pensamiento económico se han centrado en el elemento "mano", se debe a que la crítica al pensamiento de Smith se inscribía en un registro epistemológico normativo que buscaba encontrar una forma más adecuada de abordar el mecanismo del mercado, superando así las limitaciones de la interpretación propuesta por el economista escocés. En cambio, en tanto que Foucault no pretende dar cuenta de dicha problemática, es decir que no se propone rectificar el análisis de Smith y "superarlo en su propio terreno", desplaza la mirada hacia el adjetivo "invisible", debido a que (como mostraré a continuación) le resulta fundamental para señalar de qué manera se imbrican las formas de objetivación inmanentes al discurso de la economía política con los modos de racionalización de la práctica gubernamental dentro del marco del ejercicio de la soberanía política. Sin ánimos de perder el eje del capítulo, considero que este señalamiento resulta

fundamental, puesto que el registro en que se ubica la crítica foucaultiana, y correlativamente de lo que no se ocupa, ha dado lugar a interpretaciones unilaterales, como si por no cuestionar –en un registro económico– cómo piensa Smith el mercado, lo estuviera avalando[12].

La pregunta arqueo-genealógica sería, entonces, ¿qué forma de objetivación vertebra la caracterización de la "mano invisible del mercado" en lo que tiene de invisible? Dicho de otra manera, ¿de qué invisibilidad se trata? Al respecto, enfatizará Foucault que dicha forma de problematización obtura la posibilidad de la soberanía económica (Blengino, 2018: 213-215), puesto que la invisibilidad aludiría a la imposibilidad de tener una visión completa del mecanismo del mercado. O sea que la complejidad del mercado es tal que resulta imposible que pueda configurarse una mirada capaz de totalizar el juego económico. El complejo mecanismo del mercado opera en tanto se lo deje actuar libremente y resulta entorpecido ni bien se pretende tener una ("imposible") visión completa que buscaría dar lugar a una forma de intervención dirigida ("torpemente") hacia el beneficio de la sociedad. Valga la redundancia, "no es la bondad del panadero" la que me permite acceder a los bienes necesarios para mi sustento, sino que es la búsqueda de su propio interés la que, ciegamente y sin proponérselo, me ofrece lo que necesito para cenar. En ese sentido, si el mercado resulta objetivado de forma tal que se encuentra articulado por la búsqueda del interés individual y resulta imposible tener una visión total de su dinámica, lo que tornaría imposible una intervención esclarecida que se colocara por encima del interés individual, el Estado resulta objetivado como aquel que, en tanto "no puede ver", no puede ni debe intervenir sobre el mercado. La invisibilidad del mecanismo del mercado, que liga el interés particular con el beneficio de toda la sociedad, impide que en el marco del ejercicio de la soberanía política el gobierno pueda proponerse actuar

deliberadamente sobre el mercado en vistas al beneficio de la sociedad en su conjunto. En consecuencia, la "invisibilidad" –como nota distintiva de los mecanismos del mercado que ligan la búsqueda del interés individual con el beneficio de la sociedad–, trae aparejada la objetivación del mercado como ámbito de "no-intervención" por parte del Estado.

Sobre este punto, no resulta ocioso recordar que, en la clase del 5 de enero de 1983 a la que he aludido en el primer capítulo del presente libro, Foucault reivindicará el ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico de la actualidad frente a la crítica comprendida como analítica de la verdad, preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables (Foucault, 2008: 22). Justamente, el pensador francés se ubica en la posteridad de la crítica erigida en torno al Kant que se interroga por su propio presente en el opúsculo dedicado a la pregunta por la Ilustración, frente a la posteridad erigida a partir del Kant de la *Crítica de la razón pura*. Al respecto, en la onceava clase de *Naissance de la biopolitique*, al desbrozar el citado problema de la mano invisible del mercado en Adam Smith, Foucault situó la imposibilidad de una mirada que pueda totalizar el juego económico, que descalifica la posibilidad de una soberanía económica, como el antecedente inmediato del Kant que en el clásico de 1781 se ocupó de dar cuenta de las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables. Así, cinco años antes de que el filósofo de Königsberg señalara que Dios, el alma y el mundo como totalidad, o sea, los pretendidos objetos de las metafísicas especiales, no son cognoscibles, el economista escocés remarcó la imposibilidad de una mirada que pueda totalizar el juego económico. Cuestión que tiene como contrapartida la descalificación de la posibilidad del ejercicio de la soberanía económica. Por lo tanto, la grilla forjada por los saberes acerca de "lo humano" y la disposición epistemológica a partir de la que se erigen pueden funcionar como condición de posibilidad

de determinadas prácticas de saber-poder y, paralelamente, como condición de imposibilidad de otras.

Resulta palpable, entonces, la manera en que se engarzan la grilla gubernamental, la puesta en cuestión de los universales, el pasaje afuera del "objeto, la institución y la función" y la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber. Dado que el pasaje afuera de la institución Estado, paralelo de la suposición de que los universales (Estado, sociedad y mercado) no existen, se articula con la crítica política del saber económico, entendida como arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Modo de ejercicio de la crítica que le permite a Foucault dar cuenta de la manera en que, de forma inmanente a la constitución de la economía política (imbricada con el surgimiento del liberalismo como racionalidad gubernamental), acontece una mutación en las formas de objetivación. Dicha mutación es ostensible, por ejemplo, en la formación del Estado y el mercado como objetos, que da lugar a una transformación radical respecto de cómo racionalizar el ejercicio del gobierno dentro del marco de la soberanía política. Si el mercado resulta objetivado e inscripto en lo real como ámbito de producción de la verdad, cuyos mecanismos de articulación interna entre lo individual y lo social operan de modo invisible, bloqueando la posibilidad de que una mirada soberana pueda reconocer sus intersticios, el Estado resulta objetivado paralelamente como aquello que debe "autolimitarse" para evitar "gobernar demasiado" y caer "torpemente" en intervenir sobre un ámbito de la realidad cuyo funcionamiento resulta incompatible con la intervención de la "visible mano del soberano". Si la dinámica del mercado requiere de la búsqueda libre del interés individual, y la conjunción de la búsqueda de intereses individuales resulta articulada por una "mano invisible", cualquier intervención que implique "meter la mano" en dicha dinámica será contraproducente. Por ende, si el gobierno desconoce dicha

necesidad de “autolimitación” y propone intervenciones tendientes a procurar el beneficio del conjunto, no hará más que “entorpecer el natural desenvolvimiento del mercado”, imposibilitando que tenga lugar dicho beneficio.

Por otra parte, para completar la revisión del abordaje foucaultiano de la formación del liberalismo clásico como racionalidad de gobierno, resulta clave recordar que de manera correlativa a la mutación en las formas de objetivación, se produce una torsión de la agenda de política interior y de política exterior. Si la objetivación del mercado como ámbito de veridicción, por un lado, trae aparejada una puesta en cuestión de la reglamentación exhaustiva desplegada desde el prisma del Estado de policía –como forma de problematizar cómo obtener a nivel de la política interna el fortalecimiento del Estado buscado por la gubernamentalidad articulada en torno al principio de la razón de Estado–, por el otro, conlleva una ilimitación de los objetivos de política exterior con el advenimiento del imperialismo, estrechamente vinculado a la problematización del comercio internacional ligada a la visión “naturalista” del mercado. Tal como lo planteara en las notas sobre las que se basó al dictar la clase del 10 de enero de 1979:

> La autolimitación de la práctica gubernamental por parte de la razón liberal fue acompañada de la explosión de los objetivos internacionales y de la aparición de los objetivos ilimitados con el imperialismo. (…) Con la emergencia de la economía política, con la introducción del principio limitativo dentro de la práctica gubernamental misma, se produjo una sustitución importante, o más bien una duplicación, puesto que los sujetos de derecho sobre los que se ejerce la soberanía política aparecen como una población que un gobierno debe gestionar[13] (Foucault, 2004b: 24).

Sobre este punto, resulta crucial la reconstrucción

propuesta por Blengino (2018), en tanto que destaca el modo en que la crítica foucaultiana advierte que Europa se piensa a sí misma como el espacio en el que tiene lugar un juego entre naciones cuya apuesta es el mundo, forma de problematización imperialista del vínculo entre Europa y el resto del mundo que emerge como contracara de la mutación en el cálculo económico respecto de la lógica de "suma cero" que impregnaba la concepción mercantilista. Esto es que el mundo como terreno de conquista habilita la posibilidad de que el comercio internacional no sea un mero juego de equivalencias entre las potencias[14].

Por lo tanto, sostengo que en el marco de la arqueo-genealogía foucaultiana del liberalismo, en tanto prisma reflexivo gubernamental, el filósofo elabora una crítica epistemológica y ontológico-política respecto de las formas de objetivación inmanentes a la formación del discurso de la economía política. Debido a que no se trata de desplegar una crítica normativa que denuncie la "falta de objetividad cognoscitiva" de la ciencia económica, sino de abordar el discurso de la economía política con vistas a problematizar qué objetos se constituyeron de modo inmanente a la formación de dicho saber, inscribiéndose estratégicamente en "lo real". En ese sentido, el liberalismo se consolida, en estrecha vinculación con la formación del discurso de la economía política, como una forma de "gobierno esclarecido", cuyo ejercicio no puede desconocer la "realidad espesa" del mercado, a cuyas verdades debe adecuarse; puesto que, en términos del propio Foucault, el mercado es ni más ni menos que la epidermis ante la que deben ajustarse las prácticas gubernamentales según la perspectiva liberal.

De lo que se trata, entonces, es de la conformación de una forma esclarecida de gobernar, cuya matriz estratégica de reflexión se perfila a través de la grilla de inteligibilidad inmanente al discurso de la economía política (Lemke, 2019:

93-99). Cabe enfatizar, así, que se encuentra allí una crítica de la economía política en tanto saber que, por ende, se coloca por fuera de la relación sujeto-objeto y prescinde de una preocupación epistemológica normativa. El trabajo epistemológico de archivo sobre la formación del discurso económico es jalonado por objetivos ontológico-políticos en la medida en que apunta a dar cuenta de la manera en que las formas de objetivación inmanentes a dicho saber configuran la grilla a partir de la que se definen los blancos de la práctica gubernamental y los criterios para evaluarla; formándose, por ejemplo, "la población" y "el mercado" como objetos de un discurso cuya modalidad enunciativa configura al economista como sujeto legítimo de la enunciación de la verdad acerca de cómo gobernar.

4.4. Conclusión

> Al realizar la arqueo-genealogía del liberalismo, Foucault señala que hacia mediados del siglo XVIII, en las sociedades occidentales, se constata una transformación radical de la racionalidad del gobierno que va a caracterizar lo que se puede denominar la "razón gubernamental moderna" (…). ¿Qué es lo que permitió esta transformación radical, esta emergencia de una limitación interna de la razón gubernamental? La aparición de la economía política. De esta manera, todo un plan de acción gubernamental pasará a un nuevo régimen de verdad.
>
> Raffin, 2021a: 312

A lo largo del presente capítulo he analizado un fragmento de la crítica política del saber económico, como parte constitutiva de los saberes respecto de "lo humano", que Foucault desarrolla en *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*. Tomando como punto de partida la lectura presentada en los capítulos precedentes, me detuve en la

manera en que elabora una crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación inmanentes a la constitución de la economía política, cuya formación indaga al trazar el surgimiento del liberalismo como racionalidad gubernamental. Dicho modo de racionalizar el ejercicio del gobierno dentro del marco de la soberanía política se encuentra imbricado con la configuración de la economía política, que constituye un saber estratégico dentro de las formas de reflexionar acerca de cómo gobernar.

En ese sentido, para captar la especificidad de la arqueo-genealogía foucaultiana desarrollada en los cursos, en tanto modo de ejercicio de la crítica (concebida como actividad de diagnóstico del presente), en el primer apartado me aboqué a la reconstrucción de la trama formada por la grilla de la gubernamentalidad con las apuestas de método que he abordado en el capítulo anterior, es decir, la propuesta de "pasar afuera del objeto, la institución y la función", "suponer que los universales no existen" y elaborar, en perspectiva antihistoricista, una crítica política del saber. En esa línea, enfatizo que la grilla gubernamental permite realizar una crítica de las formas de objetivación, señalando la manera en que, inmanentemente a las prácticas, se forman los supuestos universales, como es el caso de aquellos que constituyen el "lugar común" del pensamiento sociológico, historiográfico y de la filosofía política, como son "el Estado", "la sociedad civil", "el mercado", "la economía", "el pueblo", "el soberano", etc.

En el siguiente punto, me ocupé de desbrozar el modo en que la arqueo-genealogía foucaultiana de las formas de objetivación se despliega en su lectura de la filial compleja de la procedencia de la racionalidad política liberal. En torno a lo cual me detuve en señalar que la imbricación epistemológico-política que permea la formación del discurso de los saberes acerca de "lo humano" opera como condición de posibilidad de

ciertas prácticas de saber-poder, así también como condición de imposibilidad de otras. Al respecto, cabe destacar la manera en que la imposibilidad epistémica de constitución de una mirada que pueda totalizar el juego económico socaba la posibilidad del ejercicio de la soberanía económica.

Ahora bien, habida cuenta de que la perspectiva foucaultiana apunta a desbrozar la especificidad de las prácticas, cabría preguntarse qué torsiones se produjeron a lo largo del siglo XX, que configuraron el surgimiento y la radicalización de la racionalidad neoliberal. ¿Implica ello que solo haya rupturas entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo? A estas cuestiones me abocaré, entonces, en lo que sigue en el último capítulo del libro.

---

1. En sentido estricto, el abordaje foucaultiano del neoliberalismo será objeto del siguiente, y último, capítulo. A continuación profundizo y reelaboro ideas trabajas parcialmente de manera previa (Dalmau, 2022).
2. Cabe aclarar que no sostengo que el abordaje foucaultiano de la biopolítica tenga un carácter Estado-céntrico, sino que la introducción de la grilla gubernamental le permite asir mejor determinadas formas de ejercicio del saber-poder en las que la estatalidad interviene como correlato de prácticas que toman por blanco la masividad poblacional.
3. Retomando la aclaración introducida en la nota precedente, querría enfatizar que si el previo abordaje microfísico de los dispositivos disciplinarios permitía que la caracterización de uno de los polos del biopoder como "órgano disciplina de la institución" no fuera tomada al pie de la letra (esto es, que resultaba ostensible que la noción de institución no funcionaba como grilla), ante el tratamiento de prácticas ligadas a la masividad poblacional, caracterizadas como "bio-regulación por parte del Estado", era necesario que Foucault especificara en qué sentido dicha apelación a la estatalidad no implicaba valerse del Estado como grilla. Justamente, esa aclaración que echa por tierra la posibilidad de caracterizar la biopolítica foucaultiana como una perspectiva Estado-céntrica vendrá dada por el citado desplazamiento operado por el filósofo mediante la introducción de la gubernamentalidad como grilla de inteligibilidad.
4. Tal como fuera señalado previamente, el tratamiento de las inflexiones contemporáneas del liberalismo será abordado en el capítulo siguiente.
5. Una reconstrucción exhaustiva de las distintas aristas que componen la analítica foucaultiana de las formas de gubernamentalidad moderna y contemporánea puede consultarse, entre otros, en los trabajos de Lemke (2019), Salinas Araya (2014) y Blengino (2018, 2022).
6. En este punto, retomo, reformulo, reelaboro y profundizo algunas ideas presentadas previamente a manera de esbozo preliminar (Dalmau, 2019, 2022).
7. De todos modos, resulta oportuno destacar nuevamente que en el contexto de dichas clases Foucault sostuvo que no puede pensarse la

emergencia de tecnologías de poder como si su constitución acarreara el monopolio de una "era", en la que se reemplazarían por completo las técnicas preexistentes. Por el contrario, destacará que lo que se modifica es la correlación y articulación entre las diferentes tecnologías de poder.

8. Si bien me he remitido a la lectura de Maria Muhle en más de una oportunidad, quisiera destacar que no comparto la manera en que tiende a aproximar la perspectiva de Foucault con la de Canguilhem respecto del problema de las normas. Discutir este tópico excede las posibilidades del presente de libro; sin embargo, considero oportuno remarcar dos cuestiones. Por un lado, dicha forma de lectura aproxima la arqueo-genealogía foucaultiana al vitalismo, pasando por alto tanto la exterioridad del enfoque arqueo-genealógico como así también la manera en que Foucault caracteriza como una "ingenuidad" la estrategia filosófica consistente en intentar escapar al idealismo apelando a Spinoza (Foucault, 2011: 28). Sobre este punto, resulta atinada la lectura propuesta por Mauer, quien dedica la segunda parte de su libro (2015: 75-120) a discutir las interpretaciones "naturalistas", que acercan a Foucault con Kojève, y las "vitalistas", que lo aproximan a Deleuze. Por otro lado, considero que el mayor peligro que acarrean dichas lecturas se vincula con la manera en que habilitan ciertos desplazamientos interpretativos que pueden decantar en una aproximación de Foucault hacia el neoliberalismo. Básicamente, si Foucault adoptara, al igual que Canguilhem, una lectura meramente "antipositivista" ante el problema de las normas, podría considerarse que –desde su perspectiva– resulta deseable la normalización securitaria (inmanentista) frente a la normación disciplinaria, lo que tendría como corolario que Foucault podría "entusiasmarse" con la borradura antropológica del criminal que frente al positivismo decimonónico trae aparejada la teoría del capital humano desarrollada por la Escuela de Chicago, a la que aludiré en el siguiente capítulo. Dicha forma de lectura del pensamiento de Foucault se aproxima a la articulada, entre otras/os, por De Lagasnerie, quien sostiene que Foucault reivindica el neoliberalismo, interpretación que apoya –en parte– en la reducción de la crítica foucaultiana de las formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad en términos de "crítica del poder disciplinario" (De Lagasnerie, 2012). Por lo tanto, allí donde Foucault "afina el lápiz" y "calibra" mejor el diagnóstico, según ciertas lecturas "encontraría" –paradójicamente– una forma de pensamiento con la que alinearse (Jacomino & Jacomino, 2016). Como lo reconstruyera Candiotto, quienes ven en Foucault un autor que promueve el neoliberalismo tienen como punto en común el considerar que el supuesto entusiasmo del francés se ligaría al carácter ambiental, ligado a la intervención sobre las reglas de juego de las técnicas de gobierno que articularía el neoliberalismo frente al modo disciplinario de sujeción interna de los individuos (2022: 53).
9. Hipótesis central del ensayo que el economista inglés escribiera a fines del siglo XVIII, en el que se ocuparía de objetar la pertinencia de las leyes de pobres (Malthus, 1798).
10. Al caso particular de la formación de la especie humana le dedicará la primera parte del libro *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1882: 5-206). Si bien no es objetivo de este trabajo evaluar la lectura foucaultiana desde las preguntas propias del campo de la historia de las ciencias, querría destacar que en dicho texto darwiniano resulta palpable, acorde con la reconstrucción propuesta por Foucault, la ligazón entre la formación de la vida como objeto de saber y la constitución de las ciencias con radical psi, en tanto problematizan al hombre como "ser viviente" (Foucault, 1966).
11. Como ocurre, por ejemplo, en las interpretaciones endebles que ven a Foucault adscribiendo a la tradición de pensamiento (neo)liberal.

12. Esta unilateral manera de leer los trabajos de Foucault resulta frecuente entre quienes pretenden relativizar el carácter crítico de su arqueo-genealogía del liberalismo y el neoliberalismo.
13. Hacia el final del curso, Foucault retomará esta tensión entre el espacio de soberanía y la población a gestionar, duplicidad que reaparece en los términos de la irreductibilidad del sujeto de derecho y el sujeto económico (de interés) como la base a partir de la que se erigirá la problematización de la sociedad civil en el discurso de Adam Ferguson (2004b). Sociedad civil, noción que se presenta como un universal y que, por lo tanto, la arqueo-genealogía se ocupa de problematizar en tanto correlato de la tecnología liberal de gobierno.
14. Paralelamente, Blengino vincula dichas críticas elaboradas por Foucault con la cobertura que el filósofo realiza en ese momento, en un tono abiertamente antiimperialista, respecto de la revolución iraní. Insisto, una vez más, que si bien entablar dicha discusión excede las posibilidades del presente libro, encuentro realmente insostenibles las lecturas que pretenden relativizar el carácter crítico de la arqueo-genealogía foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo. Por otro lado, quisiera señalar que una reconstrucción minuciosa de la cobertura foucaultiana de la revolución iraní, enmarcada en una preocupación por la noción de política en el pensamiento de Michel Foucault, se encuentra en un artículo recientemente publicado por Raffin (2021b: 169-197).

5

Torsiones epistemológico-políticas

El surgimiento y la radicalización de la gubernamentalidad neoliberal

5.1. Introducción

> Pero ¿de dónde emerge esta expansión frenética del mercado y su poder de clase? La respuesta a esta cuestión se halla en un principio decisivo que opera en la gubernamentalidad neoliberal: la comprensión del mercado desde el valor de la competencia y la afirmación de la desigualdad. Aquí resulta fundamental comprender que la competencia no es considerada como un dato natural (…), sino como un elemento formal que corresponde producir.
>
> Castro-Orellana, 2023: 55-56

A partir de la reconstrucción propuesta en el capítulo precedente, a continuación me propongo indagar la crítica que Foucault despliega en el curso dictado en el Collège de France durante el ciclo lectivo de 1978-79 –*Naissance de la biopolitique*– en el que elabora una problematización en torno del neoliberalismo caracterizado como racionalidad de gobierno[1]. Es decir que, tras haber revisado la manera en que el filósofo aborda la imbricación entre la formación de la

economía política y el surgimiento de la gubernamentalidad liberal, me ocuparé de las inflexiones contemporáneas de dicha racionalidad. Tarea para la que resulta central dar cuenta de la manera en que el pensador problematiza las torsiones que tuvieron lugar en el discurso de la economía política. En primer lugar, me detendré, entonces, en la forma en que rastrea la emergencia del neoliberalismo en la Europa de entreguerras; tras lo cual, en el siguiente punto, pondré el foco en su problematización de la teoría del capital humano desarrollada por la Escuela de Chicago, en tanto radicalización de la gubernamentalidad neoliberal. Por último, cerraré el capítulo por medio de un breve apartado de reflexión final. De modo tal de estar en condiciones, luego, de retomar la argumentación desarrollada y presentar las conclusiones del libro.

Por otro lado, antes de dar paso a los apartados en los que se abordan las cuestiones previamente explicitadas, resulta indispensable recordar que no es objetivo de este trabajo entablar una discusión con quienes sostienen que Foucault habría sucumbido a cierta "tentación neoliberal". Es decir que, dado que el filósofo explicita al comienzo del curso que se propone llevar a cabo una crítica política del saber, contrapuesta a la crítica de la ideología, me propongo –tal como lo he venido desarrollando a lo largo de los capítulos precedentes– dar cuenta del tipo de crítica que despliega. Por ende, si bien realizaré una lectura diametralmente opuesta que la perfilada por quienes consideran que el pensador sucumbió ante el neoliberalismo, la puesta en discusión de dichas interpretaciones no constituye el objetivo del presente capítulo. Sin embargo, dada la relevancia que estas lecturas han cobrado dentro del campo de estudios foucaultianos, considero oportuno mencionarlas. En torno a ello podrían destacarse dos tipos de lectura, la desplegada por Geoffroy de Lagasnerie (2012), que "celebra" la presunta "conversión" de Foucault al neoliberalismo, y la de quienes objetan esta supuesta deriva

foucaultiana desde un enfoque cercano al marxismo como, por ejemplo, Daniel Zamora (2016: 75-97, 2021: 298-325). En tercer lugar, cabría mencionar la interpretación de Edgardo Castro (2018: 1-32), que sin caer en afirmar que el filósofo haya sucumbido al neoliberalismo, destaca que en pos de distanciarse de la izquierda marxista Foucault se sintió atraído por algunos desarrollos del pensamiento neoliberal. En contraposición, la reconstrucción propuesta a continuación se enmarca en la línea de publicaciones que, con matices, han objetado dichas interpretaciones y han reivindicado el carácter crítico de la genealogía foucaultiana del neoliberalismo. A modo de ejemplo, cabe destacar los trabajos de José Luis Villacañas (2016: 109-118) y de Pablo Méndez (2020b: 17-41), que tienen por blanco la lectura de De Lagasnerie, el de Rodrigo Castro Orellana (2021: 110-146), centrado en las interpretaciones de Zamora, y el abordaje integral de dichos enfoques desarrollado por Marcelo Raffin (2021: 305-338).

5.2. La emergencia de la gubernamentalidad neoliberal en la Europa de entreguerras

> Para el liberalismo clásico, el mercado es un lugar de intercambio pacífico entre los individuos, capaz de autorregularse espontáneamente. La sociedad civil posee la capacidad de maximizar el bienestar colectivo sin la necesidad de la intervención del soberano, que debe limitarse a garantizar las condiciones de ejercicio de la libertad económica. Según Foucault, ese ingenuo naturalismo será abandonado por los neoliberales, que privilegiarán a la competencia por sobre el intercambio como dinamizador del mercado y a la empresa como la principal institución normativa, reconociendo que es el Estado el que debe generar las condiciones para el funcionamiento del mercado. En ese marco, los dispositivos de la soberanía quedan subordinados, cada vez más, a una racionalidad gubernamental que adopta criterios económicos y empresariales para regular a la

población, disciplinar a los sujetos y evaluar el propio accionar del Estado.

Saidel, 2018: 23

Habida cuenta del objetivo propuesto, para enlazar la reconstrucción desplegada en el capítulo precedente con la que resulta oportuno desarrollar a continuación, coloco como epígrafe la ilustrativa cita de Saidel en tanto presenta, de manera condensada, las torsiones que –según la perspectiva foucaultiana– el neoliberalismo introduce respecto del liberalismo clásico. Puesto que, en definitiva, en un ejercicio similar al desplegado para indicar la especificidad del liberalismo clásico frente a la razón de Estado, Foucault muestra las particularidades del neoliberalismo por medio de la elaboración de una crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de la economía política neoliberal. Tarea que, como se ilustrará a continuación, consiste en mostrar cómo se forja otra forma de objetivación de la tríada formada por el Estado, el mercado y la sociedad civil.

Por lo tanto, dirigiré la lectura hacia la revisión del modo en que las inflexiones producidas en el seno de la racionalidad política liberal se encuentran imbricadas con la mutación en las formas de objetivación inmanentes al discurso económico, en tanto que permiten inscribir en lo real otra forma de objetivación de la tríada formada por los supuestos universales –"Estado, mercado y sociedad"– y someten las prácticas de gobierno a otra forma de racionalidad. En ese sentido, resulta insoslayable mencionar que al indagar la manera en que se produjo la mencionada transformación en el modo de racionalizar el ejercicio del gobierno Foucault se ocupó de trazar la filial compleja de la procedencia del neoliberalismo, cuya superficie de emergencia se remonta a la Europa de

entreguerras (2004b: 77-104). Sobre este punto, el filósofo se detuvo particularmente en la realización del Coloquio Walter Lippmann en París en agosto de 1938 (Dardot & Laval, 2009: 157-186; Salinas Araya 2021: 72-109), en tanto puede ser considerado como el acta de nacimiento del neoliberalismo[2]. En dicho coloquio participaron renombradas figuras del campo de la economía, el derecho, la epistemología de las ciencias sociales y la filosofía política, como los franceses Louis Rougier y Jacques Rueff, los alemanes Willhelm Röpke y Alexander Rüstow, y los austríacos Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek (que luego emigrarían a los Estados Unidos, razón por la que habitualmente se los denomina "economistas austro-americanos")[3].

Si bien Foucault no desconoce las tensiones y las líneas de crítica interna que atraviesan el coloquio, que oponen a los ordoliberales alemanes frente a los economistas austro-americanos, ciertamente se enfoca en el eje común: la apuesta por renovar el liberalismo que tiene como punto de partida el tomar al nazismo como campo de adversidad, al problematizarlo como "punto de coalescencia" en el que convergen las distintas formas de dirigismo y planificación económica, y las políticas sociales de corte "socialista". Al respecto, destaca que esta forma de problematizar el nazismo dio lugar a una radical puesta en cuestión de las políticas de redistribución progresiva del ingreso, dado que desde el prisma de la racionalidad neoliberal emergente la desigualdad será reivindicada como base para la competencia, sin la cual no tiene lugar el libre juego de la actividad económica (Foucault, 2004b: 105-133). En dicho contexto, el filósofo critica la forma de problematización configurada por el neoliberalismo, en la que se produce un fuerte acoplamiento epistemológico-político entre "el Estado-centrismo" como grilla de inteligibilidad y la "Estado-fobia" como táctica que permite marcar en lo real un punto de repulsión a partir del cual, como contrapunto, perfila

estratégicamente un programa de sociedad.

Al problematizar el neoliberalismo como racionalidad de gobierno, por medio de la elaboración de una crítica política de los saberes que configuran las matrices desde las que se racionaliza la práctica gubernamental, el pensador francés desarrolla una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Tal como lo he señalado previamente, desde el encuadre foucaultiano, "Estado", "sociedad civil" y "mercado" no funcionan como grillas que de antemano permiten orientar el trabajo de archivo sobre los documentos, sino que, como contrapartida de la puesta en cuestión de los universales, la realización de una crítica política del saber (enmarcada en una historia de la gubernamentalidad) debe mostrar arqueo-genealógicamente la filial compleja de la procedencia y las condiciones de posibilidad para la emergencia de prácticas de saber-poder cuyo surgimiento se encuentra en la base de la formación del Estado, la sociedad civil y el mercado como objetos. Como así también, de manera correlativa, esta forma de crítica permitiría desentrañar el surgimiento de la perspectiva económica como modalidad enunciativa desde la que puede articularse un saber respecto de dichos objetos, es decir, un discurso atravesado por la división de lo verdadero y de lo falso.

En torno a ello, no puede pasarse por alto que en el curso de 1978-79 Foucault le dedica una lección entera a la puesta en cuestión de lo que denominaba como "críticas inflacionarias del Estado" (2004b: 191-220; Castro-Orellana, 2018: 411-412), formas de crítica "Estado-céntricas" que resultan peligrosamente tributarias de lo que caracterizó previamente como "fobia al Estado" (2004b: 77-103). Esa "Estado-fobia" fue perspicuamente alentada por el discurso fundacional del neoliberalismo europeo que, al tomar el nazismo como campo de adversidad, señala que el régimen nazi es el punto de coalescencia en el que convergen las distintas formas de

intervencionismo estatal sobre la economía, desde las políticas "socialistas" de redistribución progresiva del ingreso hasta la planificación y el dirigismo de cuño keynesiano (Botticelli, 2016b: 16-32). A contramano del trabajo arqueo-genealógico, que se ocupa de dar cuenta de las prácticas en su dispersión al trazar –por ejemplo– la filial compleja de la procedencia, la matriz forjada por el discurso fundacional del neoliberalismo europeo se vale, teleológicamente, del Estado como un universal, lo pasa a la manera historicista por el tamiz de la historia y, en una lógica de "descalificación general por lo peor", muestra al nazismo como el punto de llegada al que tiende un presunto proceso de estatización de la sociedad[4]. Puesto que la articulación en clave teleológica del par "Estado y sociedad civil" como grilla habilita una lectura en la que, en lugar de anclar el ejercicio de la crítica en la historia efectiva de las prácticas, se promueve una visión conspirativa en la que el Estado, cual monstruo frío, avanza sobre la sociedad y en la que, por lo tanto, la especificidad de los acontecimientos resulta aplanada. Lo que conduce, en los términos del propio Foucault, a una "elisión de la actualidad" (2004b: 192).

Frente a dicha forma de problematización del nazismo, el pensador francés reivindicará como un ejercicio de "moralidad crítica" la puesta en cuestión de esta grilla que se apoya en el fantasma del "Estado paranoico y devorador" (Foucault, 2004b: 194) y alienta una intercambiabilidad de los análisis, al pasar por alto la especificidad de las prácticas y promover una "descalificación general por lo peor" (2004b: 193). Por ejemplo, este aplanamiento de la especificidad de los acontecimientos, articulado teleológicamente por la citada lógica de "descalificación por lo peor", habilita una lectura en la que la seguridad social de los llamados Estados de bienestar resulta susceptible de ser criticada en tanto "invasión del Estado sobre las distintas esferas de la sociedad civil", que constituiría una suerte de "antesala" del totalitarismo nazi.

Ante dicho modo de abordaje, Foucault opondrá su caracterización del nazismo como una forma de gubernamentalidad específica, la gubernamentalidad de partido, que no consiste en la expansión inusitada de la estatalidad –una suerte de "estatización de lo social"– sino más bien en un debilitamiento y subordinación del Estado al partido (Foucault, 2004b: 196). En ese sentido, retomamos lo señalado por Blengino:

> Uno de los mayores aportes de Foucault a la perspectiva teórico-política ha sido el cambio del eje del análisis al desplazarse desde la oposición entre sociedad civil y Estado –que deriva casi ineluctablemente en el diagnóstico de una creciente estatización de la sociedad– hacia un trabajo histórico en torno de las artes de gobierno, que hace posible el diagnóstico de la modernidad como un proceso de creciente gubernamentalización del Estado. De acuerdo con esta perspectiva lejos de pensarse al Estado y la sociedad civil como universales, se los debe tomar como conceptos de tecnología gubernamental, cuyo lugar y función varía de acuerdo con las racionalidades de gobierno de las que son correlativos (2024: 20).

Por medio de dicha puesta en cuestión del diagnóstico configurado en el seno del discurso fundacional del neoliberalismo europeo, el pensador francés retoma lo señalado en el curso precedente, ya que en la clase del 1° de febrero de 1978 (curso en el que introdujo la propuesta de llevar a cabo una historia de la gubernamentalidad), había destacado entre sus objetivos la necesidad de dar cuenta del proceso de gubernamentalización del Estado, de desbrozar la constitución de este como una peripecia de las prácticas gubernamentales, en lugar de denunciar una supuesta estatización de la sociedad (Foucault, 2004a: 112). Puesto que la analítica de la gubernamentalidad apunta, entre otras cuestiones, a evitar la sobrevaloración del problema del Estado que, a pesar de sus

diferencias, Foucault encuentra en Marx (el Estado como instrumento al servicio de la reproducción de las relaciones de producción) y Nietzsche (el Estado como monstruo frío).

A mayor abundamiento, dirigiendo la lectura nuevamente hacia la clase del 19 de marzo de 1979 en la que me he detenido previamente, considero oportuno citar el siguiente fragmento:

> Y bien, contra esa crítica inflacionaria del Estado, contra esta especie de laxismo, querría –si ustedes quieren– sugerirles algunas tesis (…). En primer lugar, la tesis de que el Estado providencia, el Estado de Bienestar no tiene ni la misma forma, seguramente, ni me parece la misma cepa, el mismo origen, que el Estado totalitario, el Estado nazi, fascista o stalinista. Además, querría sugerirles que este Estado que podemos llamar totalitario, lejos de estar caracterizado por una intensificación y extensión endógena de los mecanismos estatales, este Estado llamado totalitario no es para nada la exaltación del Estado; constituye, al contrario, una limitación, una disminución, una subordinación de la autonomía del Estado, de su especificidad y de su propio funcionamiento, ¿en relación con qué? En relación con otra cosa que es el partido (Foucault, 2004b: 196).

Ahora bien, dado que la racionalidad neoliberal funciona al mismo tiempo como grilla de inteligibilidad y método de programación, en tanto que –desde dicha perspectiva– toda política de distribución progresiva del ingreso implica una amenaza totalitaria, entonces, frente a los inusitados avances "estatizadores" sobre la "sociedad civil" (que se articulan con las medidas que arbitraria y autoritariamente "distorsionan el mecanismo de los precios de mercado"), resulta adecuado refundar la soberanía estatal y la legitimidad del poder político en el "respeto a la libertad económica", tal como lo reivindicara el consejo científico convocado por Ludwig Erhard en la Alemania occidental de la segunda posguerra, del que

Foucault se ocupara en la clase del 31 de enero de 1979 (2004b: 77-103). Así tendrá lugar el proyecto de un Estado radicalmente económico, un Estado que funda su soberanía y puede pretender ser reconocido legítimamente por la comunidad internacional a partir del respeto a la libertad económica[5]. Forma de articulación del Estado que buscará en el crecimiento económico la fuente de su legitimidad política, en un sendero temporal abierto exclusivamente hacia adelante. Cuestión que, destacará Foucault, permite captar la especificidad del neoliberalismo alemán frente al liberalismo clásico, ya que no se trata de limitar un Estado preexistente para respetar los mecanismos del mercado, sino de hacer del respeto a la libertad de mercado (y el crecimiento económico) la base para fundar la legitimidad de la soberanía política, tanto ante los gobernados como ante la comunidad internacional (Blengino, 2018: 154-170).

Frente a la lectura neoliberal que engloba en una misma secuencia a un variopinto conjunto de prácticas y formas de ejercicio del poder político, desde las tibias políticas de distribución progresiva del ingreso de la Alemania de fines del siglo XIX hasta las formas de planificación económica de cuño keynesiano y las políticas de seguridad social propias del llamado Estado de bienestar, cuyo presunto desenlace sería la consolidación del totalitarismo (de ahí la citada caracterización del nazismo como "punto de coalescencia"), Foucault se ocupa minuciosamente de revisar la historia efectiva de las prácticas de racionalización del ejercicio del gobierno. Por lo tanto, resulta ostensible que nada más lejos de la arqueo-genealogía foucaultiana, preocupada por el rastreo de la filial compleja de la procedencia de las prácticas en su historia efectiva –que impugna la visión teleológica que indaga la historia bajo la lógica de "la evolución de una especie o el destino de un pueblo"[6]–, que la lectura acuñada por el neoliberalismo europeo que lee en clave teleológica y "Estado-céntrica" al

nazismo como aquello a lo que tiende el presunto proceso de expansión del Estado sobre la sociedad civil (que se habría ido urdiendo a lo largo de la constitución de una supuesta "invariante antiliberal"). Como el propio filósofo lo remarca, es mediante esta ligazón en clave teleológica entre un amplio conjunto de prácticas de gobierno que habilita una "descalificación por lo peor", que la seguridad social configurada en el seno del llamado Estado de bienestar es criticada a partir de una comparación extemporánea con los campos de concentración[7]. Tal como lo señalara Blengino al reconstruir el abordaje foucaultiano del modo en que el neoliberalismo problematiza al nazismo:

> Esta teleología negativa del Estado –*qua* mal absoluto orientado hacia el totalitarismo– posibilitará a los neoliberales alemanes alcanzar con una misma crítica unificadora tanto al *Welfare State* norteamericano y a los dispositivos de seguridad social de tipo inglés como a la planificación y a los campos de concentración soviéticos y nazis (2018: 159).

Mediante este modo de abordaje, el neoliberalismo objetiva al Estado como una amenaza que avanza sobre la sociedad civil y el mercado, para lo que articula –de forma tan artera como endeble– al nazismo y a las distintas vertientes del dirigismo y la planificación económica en una misma cadena. Así, en un juego de "descalificación por lo peor", el nazismo será el espejo que presuntamente permite ver de manera anticipada la amenaza para la libertad y la civilización que traería aparejada la planificación económica de cuño keynesiano y los objetivos bienestaristas de pleno empleo y reducción de la desigualdad socioeconómica. Frente a esta lectura "Estado-céntrica" (de indudables efectos "Estado-fóbicos"), tal como lo he destacado previamente, Foucault problematiza el nazismo como una forma de

gubernamentalidad específica, centrada en el debilitamiento del Estado y su subordinación al partido, en lugar de como una supuesta "expansión inusitada de la estatalidad". Resulta palpable, entonces, la forma en que la grilla gubernamental (anclada en la puesta en cuestión de los universales), le permite sustraerse de las coordenadas arqueo-genealógicamente sedimentadas que configuran un estado del pensamiento que, como el filósofo lo señalara, conduce a una lectura maniquea que concibe al Estado peyorativamente e idealiza a la sociedad civil.

5.3. La formación del neoliberalismo europeo y la mutación en las formas de objetivación

> La lucha contra la intervención y la planificación, así como contra la sindicalización de los trabajadores librada por la gubernamentalidad neoliberal, no parecieran ser sino maneras de continuar la guerra por otros medios, en cuanto el objetivo del neoliberalismo sería hacer valer los privilegios de los vencedores despolitizando la sociedad, desregulando la economía y desproletarizando la fuerza de trabajo. Visto desde esta perspectiva, el neoliberalismo sería una gubernamentalidad que tiende a convertirse en una forma de dominación política y de explotación económica a través de la producción y gestión de sujetos competidores, realistas, útiles y dóciles (desproletarizados). Se trata de un caso paradigmático del modo en que guerra y gobierno se encuentran articulados íntimamente.
>
> Blengino, 2020: 80

Ahora bien, hasta el momento la reconstrucción de la lectura foucaultiana ha permitido dar cuenta de la superficie de emergencia del surgimiento del neoliberalismo. Sin embargo, no me he adentrado aún en aquella transformación que introdujo con respecto al liberalismo clásico, que implica una

mutación en las formas de objetivación del mercado y el Estado, como así también de la sociedad civil. Si bien en el apartado precedente me detuve en la manera en que el Estado resulta objetivado a partir del par formado por el "Estado-centrismo" como grilla de inteligibilidad y la promoción de la "Estado-fobia" como táctica política, a continuación me ocuparé de indagar la manera en que dicha forma de objetivación del Estado se articula con el modo en que se problematiza el mercado y, correlativamente, con el programa de sociedad propuesto desde el prisma que vertebra la racionalidad neoliberal.

Sobre este punto, Foucault destaca lo inapropiado de la crítica que "denuncia" que los neoliberales pretenden volver al siglo XIX, habida cuenta de que, en lugar de considerar al mercado como un universal y al neoliberalismo como una reedición de la defensa decimonónica del "libre mercado", el pensador francés indaga la manera en que el discurso económico de la Escuela de Friburgo constituye el mercado en tanto objeto (2004b: 135-164). De este modo, al elaborar una crítica de las formas de objetivación, destaca que en el discurso del neoliberalismo alemán se rompe la ligazón entre liberalismo y *laissez faire*, ya que se produce una mutación en la forma de objetivación del mercado, puesto que deja de ser problematizado como una suerte de "dato natural" y, como contracara de ello, se postula la necesidad de que este sea constituido activamente[8]. En torno a lo cual cabe recordar la objeción a las políticas de combate a la desigualdad que he señalado previamente, ya que desde el enfoque neoliberal, la desigualdad funciona como base para que pueda inscribirse en lo real el principio de la competencia y, por este motivo, la multiplicación de la desigualdad es buscada en tanto habilita que los distintos aspectos de la vida social sean transformados en "situaciones de mercado", constituyéndose la sociedad civil como ámbito habitado por empresarios de sí que se encuentran

en competencia. Tal como lo planteara Díaz:

> El neoliberalismo lejos de representar una nueva versión del liberalismo clásico, una vuelta al *laissez-faire* o bien reducirse a una teoría económica y política, configura la generación de un novedoso "arte de gobernar" a partir del cual se procuran proyectar los principios formales de la economía de mercado a la totalidad de la vida social. De tal modo, el neoliberalismo lejos de reducirse a una ideología o a una mera política económica configura una racionalidad de gobierno anclada en la incentivación de la "forma empresa" como modo de subjetivación (2020: 42).

En función de la reconstrucción propuesta, sostengo que en la lectura foucaultiana del neoliberalismo, la mutación de la racionalidad gubernamental se encuentra profundamente imbricada con la ruptura en el modo en que en el discurso de la economía política se constituye el objeto "mercado". Dicho de otra manera, la transformación en la racionalidad gubernamental se encuentra articulada con la mutación en las formas de objetivación inmanentes a la formación del discurso económico. En el marco de dicha mutación analizada por Foucault se inscribe la propuesta neoliberal de que en lugar de gobernar limitando la acción del gobierno en función del "respeto" a los mecanismos del mercado, hay que gobernar activamente para producir las condiciones del mercado; desarrollando, así, una gubernamentalidad activa. Desde el programa neoliberal, se alentará un activo gobierno del marco cuyo objetivo fundamental será inscribir en "la realidad" el mecanismo de la competencia, de modo tal de promover la empresarialización de las relaciones sociales. Si bien, desde dicho encuadre, cualquier intervención sobre los mecanismos del mercado será impugnada, se alentarán formas de intervención activas sobre las condiciones de posibilidad del

mercado (Castro-Gómez, 2010: 183). Tal como lo reconstruyera Benente, en la lectura foucaultiana:

> En la medida en que el neoliberalismo alemán concibe al mercado no solamente como un espacio de intercambio a proteger, sino como un principio de regulación, no hay un resurgimiento sino una gran mutación con respecto al liberalismo del siglo XVIII. Si para el liberalismo el elemento definitorio era el libre mercado, para los ordoliberales es la competencia, que puede asegurar la racionalidad económica. Además, si los liberales concebían la competencia como un fenómeno natural, para los ordoliberales los mecanismos de la competencia, sus juegos y efectos, no son mecanismos naturales, sino una meta a la que hay que llegar con políticas activas (2018: 360).

Puede decirse, entonces, a partir de la lectura desplegada por Foucault, que el neoliberalismo alemán no constituye la propuesta de un retorno al "naturalismo" del siglo XIX, sino que, en contraposición, se trata de un "liberalismo sociológico" que, en lugar de tomar al mercado como dato y límite lo problematiza bajo la forma de la competencia en tanto principio formal que debe ser inscripto en "lo real" (2004b: 135-164). Por lo tanto, cabe señalar que el gran aporte foucaultiano radica en la problematización del neoliberalismo como racionalidad gubernamental y, en ese sentido, su señalamiento de que es inherente a la racionalidad neoliberal la puesta en cuestión de las políticas de distribución progresiva del ingreso, en tanto que la multiplicación de la desigualdad opera como condición de posibilidad para la instauración de la competencia como principio informador de las relaciones sociales. En consecuencia, no resulta en absoluto apropiado sostener que Foucault no cuestiona la desigualdad que traen aparejadas las políticas neoliberales, ya que, si bien su lectura se realiza en un momento previo a la consolidación del neoliberalismo como *mainstream* de la política pública a nivel

mundial, destaca el lugar estratégico que le corresponde a la desigualdad dentro del programa de sociedad neoliberal. Su señalamiento de que el neoliberalismo "no es una reedición del liberalismo del siglo XIX", no implica el desconocimiento del modo en que el neoliberalismo procuraba barrer con las políticas de distribución progresiva del ingreso implementadas por el llamado Estado de bienestar, sino en cambio ir más allá del evidente efecto distributivo, y ponderar la relevancia que la promoción de la desigualdad posee para la agenda neoliberal desde la perspectiva del modo en que –desde dicho enfoque– se problematiza cómo gobernar dentro del marco del ejercicio de la soberanía política. Razón por la cual, si bien el "liberalismo sociológico" puede ser emparentado con el clásico por sus efectos regresivos en la distribución del ingreso, su especificidad como racionalidad de gobierno se capta cuando se problematiza la trama formada por la desigualdad, el principio de la competencia y el objetivo de empresarialización de las relaciones sociales. En este punto, resulta ilustrativa la reconstrucción propuesta por Sacchi respecto de la manera en que Foucault reconstruye la especificidad del neoliberalismo en su versión alemana:

> La economía de mercado no supondrá el achicamiento del Estado, la limitación del gobierno, la no intervención, sino su extensión a los fundamentos del mercado: el problema ya no es si intervenir o no, sino cómo. En tal sentido, Foucault rescata la diferencia que Walter Eucken (referente de la Escuela de Friburgo) traza entre una intervención directa sobre el juego económico y una indirecta que cae sobre las reglas de ese juego. Según esta distinción, la intervención gubernamental sobre los procesos económicos mismos debe ser mínima, pero debe ser masiva sobre su "marco", sobre los datos técnicos, científicos, jurídicos, demográficos, biológicos, ambientales, culturales, etc. En general, sobre todo el campo social que constituye las condiciones de posibilidad de la estructura del mercado (Sacchi,

2020: 15).

Sobre este punto, resulta insoslayable el señalamiento foucaultiano respecto de la manera en que el ordoliberalismo se apoya, epistemológicamente, en la fenomenología husserliana (Foucault, 2004b: 123-125). Puesto que, frente al liberalismo clásico, los ordoliberales sostendrán que la competencia no es algo dado naturalmente, sino que es un principio formal, cuya lógica interna radica en el juego entre desigualdades. Dado su carácter eidético, la competencia pura no solo no es un dato natural, sino que además nunca puede alcanzarse plenamente; por el contrario, es un objetivo al que se tiende por medio del ejercicio de una política activa. Si el liberalismo clásico consideraba la competencia como dato natural, lo que implicaba que el Estado "dejara hacer" al mercado y, en contraposición, las políticas de distribución progresiva del ingreso buscaban intervenir sobre los mecanismos del mercado, la especificidad del neoliberalismo radicará en la promoción de una gubernamentalidad activa, potencialmente ilimitada y omnímoda (Blengino, 2018: 221-223), por medio de la promoción de la desigualdad como base para la inscripción en lo real del principio formal de la competencia mediante una masiva "política del marco" (Méndez, 2022: 156-159). Tal como lo indicara Chaves al reconstruir la distinción indagada por Foucault entre el modo en que el mercado resulta objetivado desde el prisma de la racionalidad liberal y la manera en que ello acontece en el seno del encuadre neoliberal:

> En tanto "dato de la naturaleza", el mercado sería, nada más y nada menos, que un intercambio armonioso de mercancías. Para los ordoliberales, al contrario, si el principio de la competencia substituye el del intercambio, entonces es necesario repensar la cuestión de la intervención gubernamental. Si el intercambio es

> un dato natural, la competencia sería más bien un "principio formal" o, aun, una especie de "esencia", lo que implica un dislocamiento de la función del Estado para una especie de "gubernamentalidad activa" (Chaves, 2021: 414).

A partir de la lectura que he propuesto a lo largo del presente libro, considero oportuno destacar la preocupación foucaultiana por dar cuenta de la imbricación entre lo epistemológico y lo político. Puesto que una cuestión "meramente epistemológica" resulta crucial a la hora de ponderar el tipo de estrategia política que se erige a partir de determinada disposición epistémica. Foucault no analiza, como lo haría una epistemología de las ciencias sociales y humanas enmarcada en la agenda de la teoría del conocimiento, si la competencia es o no un principio formal, sino que se ocupa de indagar la agenda gubernamental que dicha cuestión epistémica posibilita. Esto es, si la competencia fuese algo empírico y natural, va de suyo que las tácticas de gobierno liberal deberían inscribirse en la estrategia del *laissez-faire*. Por el contrario, si se trata de un principio formal, la batería de políticas que permitirían inscribir en lo real el programa de una sociedad de empresa, basada en el principio de la competencia, requeriría de una gubernamentalidad activa que promoviera aquel principio que, en tanto formal, nunca se encuentra plenamente inscripto en la realidad empírica. La transformación de la forma de objetivación del mercado es correlativa de una mutación en la forma en la que el Estado resulta objetivado, puesto que no se trata de que este gobierne limitando su accionar en función del respeto a los mecanismos del mercado (como sostenía el liberalismo clásico que problematizaba al mercado como ámbito de "no intervención"), ya que debe intervenir activamente sobre sus condiciones de posibilidad, de manera tal de promover la forma empresa y el correspondiente vínculo competitivo, como modo de

subjetivación y matriz de las relaciones sociales. Parafraseando a Foucault, para el ordoliberalismo hay que gobernar para el mercado, más que a causa de este (2004b: 125), ya que no se trata –como en el liberalismo decimonónico– de una delimitación de esferas, sino de que el mecanismo de la competencia de mercado se constituya como el índice general que debe regular las prácticas gubernamentales.

Resulta ostensible, entonces, la trama que liga las transformaciones correlativas en las formas de objetivación del mercado, el Estado y la sociedad civil. En tanto y en cuanto se promoverá la forma empresa, basada en el principio formal de la competencia, como matriz de las relaciones sociales, destacará Foucault que será necesario un arbitraje judicial permanente de los conflictos que, en cada momento, podrán darse entre las empresas que componen el tejido social. De este modo, la sociedad civil será problematizada, en el seno del programa neoliberal, a partir de la articulación entre la sociedad de empresa y la sociedad judicial (Foucault, 2004b: 155).

Por otra parte, resulta más que sugerente la lectura foucaultiana del neoliberalismo francés del que era coetáneo, en cuya filial compleja de la procedencia ubicará al proyecto neoliberal alemán de construcción de una Economía Social de Mercado. En dicho contexto, se detendrá en la política de seguridad social bajo el gobierno de Valéry Giscard D'Estaing, mandatario en el momento en que dicta el curso y que previamente había sido ministro de Economía de Georges Pompidou. Política cuyas notas distintivas serán la disociación entre "lo económico" y "lo social", el abandono del objetivo de pleno empleo y la elisión del problema de la desigualdad (al desaparecer como problema la "pobreza relativa" y emerger como único problema el de la "pobreza absoluta" de la "población flotante"), tal como el pensador francés lo reconstruyera al problematizar el proyecto de implementación

de un “impuesto negativo” (2004b: 199-213; Salinas Araya, 2020: 47). En otros términos, en la misma lección en la que se ocupa de problematizar las denominadas críticas inflacionarias del Estado –contexto en el que destaca que las problematiza por una cuestión de moralidad crítica y señala que quienes articulan esa forma de crítica deberían saber que “van con el viento” (2004b: 197)– muestra los ecos de la racionalidad neoliberal alemana en la política francesa de los años setenta.

5.4. La Escuela de Chicago y el desarrollo de la teoría del capital humano: radicalización de la gubernamentalidad neoliberal

> De acuerdo con Foucault, la gubernamentalidad neoliberal consiste principalmente en una acción “medioambiental”, es decir, en un conjunto de mecanismos y tecnologías que estructuran el entorno de los individuos para obtener efectos específicos de su comportamiento (…). Aunque el ordoliberalismo alemán anticipa muchos aspectos del neoliberalismo contemporáneo, tal como fue inaugurado por la Escuela de Chicago, el tipo de acción sobre el entorno teorizado por los economistas de Chicago se basa en diferentes supuestos.
>
> Lorenzini, 2021: 225-226

Tal como se desprende de la cita colocada como epígrafe, siguiendo la reconstrucción foucaultiana, la mencionada transformación configurada en la Escuela de Friburgo con relación al liberalismo decimonónico sería profundizada y radicalizada en el marco del desarrollo de la “teoría del capital humano” por parte de la Escuela de Chicago, es decir, del neoliberalismo estadounidense[9], en cuya formación incidirá el discurso de los economistas austríacos emigrados a Estados Unidos[10]. La teoría del capital humano se configura a partir

de la objetivación del capital como “aquello que produce un beneficio”, en el contexto de “asignación de recursos limitados hacia fines mutuamente excluyentes”. Esto permite la introducción de un desbloqueo epistemológico al posibilitar la inclusión del trabajo como actividad dentro del análisis económico (Foucault, 2004b: 221-244). En el seno de dicho discurso, el “capital humano”, en tanto objeto, se constituirá en torno a una serie de capacidades físicas e intelectuales, vinculadas a la “productividad” y al *savoir-faire*, atravesadas por la tensión entre “lo innato y lo adquirido”.

De este modo, la “grilla de análisis económico” es aplicada a la totalidad de las prácticas sociales, es decir, incluso a aquellos comportamientos considerados “habitualmente” como “no económicos”, puesto que, desde este encuadre, todas las acciones pueden ser leídas en términos económicos ya que implican la asignación de recursos limitados hacia fines mutuamente excluyentes. Por lo tanto, este discurso se ubica en la estela abierta por la redefinición de la ciencia económica introducida previamente por el economista británico Lionel Robbins. Así, desde la educación y las relaciones familiares, hasta la dieta y el acceso a la salud serán problematizados en términos de “inversiones en capital humano”. En sentido estricto, el trabajador en tanto capital humano no es más que un flujo de ingresos y el consumidor es, simplemente, un productor que invierte en la producción de su propia satisfacción. Tal como lo destacaran Vignale y Álvarez, el abordaje foucaultiano de la teoría del capital humano permite señalar, por ejemplo, que

> La inscripción social de los individuos bajo la forma empresa promueve –en cada uno de ellos– la gestión de todos los riesgos de la vida que pueden implicar una disminución permanente o transitoria de salarios, y demanda mecanismos de seguridad para prever la productividad de la máquina viviente y la exitosa

> consecución de una vida concebida como un plan racional, un plan de vida[11] (2022: 12).

Siguiendo la reconstrucción foucaultiana, para Gary Becker –exponente de la Escuela de Chicago– el análisis económico deberá abordar el modo en que las conductas de los individuos responden de manera sistemática a las transformaciones de las variables del medio. Por lo tanto, resulta analizable en términos económicos cualquier conducta que se deje "afectar por la realidad". En este contexto, Foucault enfatiza que frente a la concepción naturalista que objetivaba al *homo œconomicus* como "socio del intercambio", con el neoliberalismo esta noción será problematizada como empresario de sí[12], inmerso en un vínculo competitivo con los otros (2004b: 245-270)[13]. Cabe subrayar, entonces, que mediante la aplicación de la grilla economicista de cálculo de costo beneficio a la totalidad de las prácticas sociales, el neoliberalismo estadounidense radicaliza al alemán, por medio de la superación de lo que Foucault señalaba como "equívoco económico-ético" de dicha forma de racionalizar la práctica de gobierno, en tanto que proponía gobernar "para el mercado y contra el mercado", al sostener la necesidad de compensar ciertos efectos disolventes inherentes a la expansión de la empresarialización de las relaciones sociales (Blengino, 2020: 71-93). Por el contrario, la teoría del capital humano se aplica como grilla de inteligibilidad de todas las prácticas y las relaciones sociales, en tanto que problematiza cualquier acción como una inversión de capital ligada a la búsqueda de un beneficio que se realiza en una situación determinada.

De este modo, la formación de una pareja, el contrato matrimonial, el tiempo que los padres les dedican a sus hijas/os y el tamaño de la unidad familiar son analizados en tanto elecciones que se basan en un cálculo de costo-beneficio (Chaves, 2021). Por lo tanto, frente al discurso decimonónico

que –imbuido por el encuadre eugenésico– denunciaba el "suicidio de las elites" que se produciría como fruto de la reducción en la tasa de natalidad de la "población deseable", la teoría del capital humano permitiría captar la racionalidad que se encuentra por detrás de dicha cuestión. Puesto que cuanto más numerosa sea una familia, menos tiempo dispensarán los padres al cuidado de las/os hijas/os y, por lo tanto, menor será la inversión en capital humano que realicen respecto de cada hijo. Por lo tanto, una familia de altos ingresos, es decir, una familia con "capital humano elevado"[14], tenderá a tener pocas/os hijas/os para garantizar una elevada transmisión de capital humano (que involucra inversión financiera y de tiempo por parte de los padres). Asimismo, respecto del vínculo madre-hijo, la teoría del capital humano lo problematizará en términos de que los cuidados que la madre dispensa a su hija/o constituyen una inversión cuantificable (a partir de la variable tiempo) dirigida a la obtención de un beneficio (2004b: 249).

Resulta ostensible, entonces, la manera en que la teoría del capital humano radicaliza el programa neoliberal de empresarialización de las relaciones sociales y la consecuente promoción de la lógica del aseguramiento individual. Puesto que la salud, la educación y la capacidad de generación de ingresos en un futuro es fruto de las inversiones realizadas en el seno de la unidad familiar[15]. Por otro lado, Foucault destaca que en paralelo a su aplicación como grilla de inteligibilidad de la totalidad de las prácticas sociales, la teoría del capital humano da lugar a la constitución de una suerte de "tribunal económico permanente" ante las acciones gubernamentales. Es decir que dicho enfoque habilitará el ejercicio cínico[16] de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público. En torno a lo cual el filósofo introduce una analogía con la crítica del lenguaje que elabora el positivismo lógico. Lo que quiere decir que, así como el positivismo lógico[17] critica el discurso científico, filosófico, etcétera, a partir del señalamiento de su

supuesta inconsistencia o su sinsentido, la teoría del capital humano permitirá hacer lo mismo con respecto a las acciones gubernamentales implementadas por el poder público. A lo que agregará que, frente al principio liberal clásico del *laissez-faire*, que mandaba a que el gobierno se limite y "deje hacer al mercado", el neoliberalismo ejercerá una forma de crítica basada en el *ne-pas-laissez-faire* –"no dejar hacer"– al gobierno (Foucault, 2004a: 252-253).

Por ende, cabe destacar que los blancos y criterios para racionalizar el ejercicio del gobierno se modifican en estrecha ligazón con la transformación en las formas de objetivación inmanentes al discurso económico, debido a que, en la medida en que la constitución del capital humano en tanto objeto habilita la aplicación de la grilla económica como forma de inteligibilidad de todas las prácticas sociales, se perfila como criterio de intervención gubernamental. En consecuencia, la contracara de que la racionalidad económica sea problematizada como el modo adecuado y sistemático de responder a las transformaciones de las variables del medio es que el blanco del ejercicio del gobierno se tornará eminentemente gobernable, justamente, a través de las intervenciones "esclarecidas" sobre el juego entre dichas variables. Así, frente a lectoras/es como De Lagasnerie (2012), quien sostiene que Foucault vería en el *homo œconomicus* neoliberal una figura ingobernable (de ahí su presunto "entusiasmo" frente a dicha racionalidad política), resulta indispensable citar el siguiente fragmento de la lección del 28 de marzo de 1979:

> En esta definición de Becker que acabo de darles, el *homo œconomicus*, es decir, aquel que acepta la realidad o que responde sistemáticamente a las modificaciones de las variables del medio, este *homo œconomicus* aparece justamente como lo que es manejable, que va a responder sistemáticamente a las

> modificaciones sistemáticas que se introduzcan artificialmente en el medio. El *homo œconomicus* es eminentemente gobernable (2004b: 274).

A modo de ejemplo, por medio de su lectura de los trabajos de Gary Becker, Foucault destacará que, frente al discurso criminológico decimonónico, que buscaba descubrir por detrás del crimen al criminal y planteaba la necesidad de calibrar la pena en función de la peligrosidad del delincuente, la grilla forjada por la teoría del capital humano acarrea una borradura antropológica del criminal, al problematizar el crimen como una situación de mercado (Foucault, 2004b: 245-270). Mercado en cuyas condiciones de posibilidad debe intervenir el gobierno esclarecido, en tanto debe valerse de tácticas que propendan a reducir el interés en invertir en él, o sea que el gobierno del delito debe desplegarse por medio de una intervención activa sobre el ambiente, que se ocupe de reducir el interés en la comisión de delitos, al introducir una "demanda negativa", bajo la forma del denominado *enforcement of law* (Benente, 2018: 365-366). En otros términos, la gubernamentalidad activa sobre el "mercado del delito" debe ocuparse de que las inversiones en dicho mercado no resulten atractivas para los potenciales inversores, en la medida en que "se dejen afectar por la realidad" e incluyan la información disponible dentro del cálculo economicista de costo-beneficio. Puesto que, tal como lo planteara Salinas Araya al reconstruir la lectura que Foucault realiza de la Escuela de Chicago:

> El crimen, tal como ha graficado Becker, es una actividad eminentemente económica. El problema de su actividad no radica propiamente en el contenido de la misma, es decir no hay un juicio moral del crimen; el acto mismo se define en este caso por sus efectos, y por un tipo particular de efectos, un efecto posible, un riesgo. Es decir, no un efecto causado sobre otros individuos,

> una consecuencia negativa sobre un afectado; sino el riesgo que implica para el propio sujeto. En la óptica del *homo œconomicus* como hombre-empresa, el criminal genera una inversión riesgosa sobre sí mismo. El riesgo está dado justamente porque al ser considerada no legítima se expone a una condena. Ahora bien, el riesgo no implica una consecuencia necesaria. En una apuesta riesgosa se puede rentabilizar o perder. El nivel de riesgo no implica necesariamente que una inversión sea una mala inversión, al menos para el sujeto (2014: 83).

Como así también debe calibrar en términos de costo-beneficio cómo equilibrar los costos del *enforcement of law* y los costos de que cierta proporción de delitos y delincuentes queden impunes, habida cuenta de que no todos responden a las alteraciones del mercado con el mismo grado de elasticidad, tal como acontece en el caso del mercado ilegal de drogas. Cabe remarcar que por medio de su crítica política del saber, como arqueo-genealogía de las formas de objetivación que apunta a contribuir al diagnóstico del presente, Foucault reconstruye de qué modo la teoría del capital humano problematiza el crimen, objetivándolo como una situación de mercado, en lugar de buscar por detrás de él al criminal, objetivado en un registro antropológico, cuestión que no implica que celebre la teoría del capital humano, en tanto acarrea una borradura antropológica del criminal (cuya formación fuera blanco de la arqueo-genealogía trazada en *Surveiller et punir*). Por el contrario, de lo que se trata es de criticar en su especificidad las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de la teoría del capital humano, de modo tal de contribuir al diagnóstico del presente, desbrozando en su especificidad las formas de gobierno ambiental (Blengino, 2018: 192-207), en tanto formas de control social constitutivas del nuevo orden interior que comienza a configurarse tras el agotamiento del denominado Estado de bienestar, en un escenario agudizado por la crisis del

petróleo de 1973[18].

5.5. Conclusión

> La concepción del capital humano está directamente relacionada con el cambio de la comprensión del *homo œconomicus*, que deja de ser simplemente el hombre racional del intercambio entre socios, para ser el hombre empresa, empresario de sí mismo que está siempre compitiendo con los demás hombres empresa, razón por la cual siempre debe buscar invertir más y más en su capital humano para intentar vencer a sus competidores.
>
> Chaves & Neves Lima Filho, 2021: 54

En este último capítulo, me dispuse a revisar la manera en que Foucault despliega una crítica política del saber económico como modo de desbrozar la formación de las mutaciones contemporáneas de la racionalidad liberal, esto es, la formación del neoliberalismo en la Europa de entreguerras y su radicalización vinculada al desarrollo de la teoría del capital humano. Modo de abordaje que, tal como lo he destacado previamente, se apoya en la apuesta teórico-metodológica de "suponer que los universales no existen" y se despliega mediante una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Esta forma de crítica, articulada por el objetivo de diagnosticar el presente, apunta a problematizar las formas de objetivación inmanentes al discurso de la economía política, mostrando el carácter de correlato de los modos de racionalizar el ejercicio del gobierno de aquello que se presenta como universal. Es decir, el *homo œconomicus*, la libertad, el Estado, la sociedad, el mercado, etcétera. En consecuencia, frente a la crítica comprendida como analítica de la verdad, preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, que daría lugar a la crítica de la objetividad cognoscitiva de la

economía política, Foucault critica las formas de objetivación inmanentes al saber económico. Discurso que, en tanto estructura la manera en que se problematiza cómo gobernar dentro del marco del ejercicio de la soberanía política, funciona al mismo tiempo como grilla de desciframiento y método de programación.

Retomando la cita que he colocado como epígrafe, considero oportuno enfatizar que la teoría del capital humano perfila una forma de racionalizar el ejercicio del gobierno que concibe la totalidad de las prácticas sociales bajo la grilla economicista del cálculo de costo-beneficio, radicalizando la apuesta neoliberal de destruir la agenda bienestarista, basada en la articulación entre el dirigismo económico, la reducción de la desigualdad y el pleno empleo. Ya que, siguiendo la reconstrucción foucaultiana, cabe sostener que desde el prisma de la racionalidad articulada por el neoliberalismo estadounidense, todas/os somos –desde siempre y en todo momento– empresas en constante competencia y, por lo tanto, debemos "invertir" nuestro capital humano y hacernos plenamente responsables (a título individual) del resultado de nuestras inversiones. Por ende, en tanto inversores que "nos dejamos afectar por la realidad", devenimos gobernables. Sobre este punto, cabe recordar que, a la luz del encuadre arqueo-genealógico en que se basa la crítica política del saber elaborada por Foucault, el *homo œconomicus* neoliberal –el titular del capital humano– no constituye en absoluto un universal (como lo presupone la grilla de inteligibilidad forjada por la teoría del capital humano), ni mucho menos una figura resistente e ingobernable.

---

1. Desarrollo, reelaboro y despliego a continuación algunos aspectos que he abordado de manera germinal en trabajos previos (Dalmau, 2023b, 2023c).
2. Dicho evento funcionaría como antecedente de la fundación de la Sociedad Mont-Pèlerin en abril de 1947.
3. Con respecto a la Escuela Austríaca de Economía, problematizada en

perspectiva gubernamental, resultan fundamentales los trabajos desarrollados por el grupo de investigación dirigido por la reconocida especialista argentina Susana Murillo (2018: 392-426; De Büren, 2020).

4. En lo que respecta al ordoliberalismo alemán, esta reconstrucción fue cuestionada por el investigador marxista Werner Bonefeld, quien sostuvo que no sería el nazismo sino la República de Weimar el campo de adversidad configurado por dicho discurso (2022: 137).
5. Una crítica de dicha interpretación propuesta por Foucault se encuentra en un trabajo del especialista José Luis Villacañas (2021: 46-71). Si bien en dicho artículo objeta la lectura foucaultiana del ordoliberalismo, por otra parte –en un libro publicado previamente (2020)– reconoció la agudeza de Foucault por haber advertido los peligros que traía aparejado el advenimiento de la gubernamentalidad neoliberal.
6. Cabe recordar que dicha expresión fue citada en el tercer capítulo de este libro, dado que es una fórmula por medio de la que Foucault busca clarificar, mediante un juego de espejos, en qué consiste el rastreo de la filial compleja de la procedencia en su artículo de 1971 dedicado a la genealogía nietzscheana. Justamente, el abordaje de la historia en clave teleológica es aquello que sirve de contrapunto para la especificación de en qué consiste el rastreo de la historia efectiva de las prácticas en su dispersión mediante el que Foucault caracteriza el trabajo genealógico, en tanto este se aboca al rastreo de la procedencia en lugar de a la búsqueda del origen.
7. En cierto modo, esta objeción de Foucault al laxismo de la perspectiva neoliberal, que aplana la especificidad de los acontecimientos y habilita una lógica de descalificación general por lo peor, puede ser leída como una crítica *avant la lettre* de la puesta en cuestión de las políticas sanitarias desplegadas en el contexto de la pandemia de covid-19 realizada por Giorgio Agamben (2020).
8. La manera en que debía llevarse a cabo la “renovación” del liberalismo frente al manchesterianismo decimonónico será objeto de las aludidas disputas entre los ordoliberales alemanes y los economistas austro-americanos. Siguiendo la reconstrucción propuesta por Dardot & Laval (2009), podría decirse que los ordoliberales veían a los miembros de la Escuela Austríaca casi como “piezas de museo”, esto es, demasiado apegados al liberalismo clásico que se proponían renovar; mientras que los austro-americanos consideraban que los miembros de la Escuela de Friburgo no lograban romper plenamente con la tendencia al intervencionismo económico que el neoliberalismo naciente se proponía combatir.
9. Corriente en la que, entre otros, se destacan Milton Friedman, Gary Becker y Theodore Schultz.
10. Esto es, los exponentes de la Escuela Austríaca de Economía que, dada su posterior radicación en Estados Unidos, suelen ser considerados como economistas austro-americanos: Ludwig von Mises y Friedrich von Haeyk.
11. Dado que dicho capital se encuentra, por cuestiones biomédicas, sometido al deterioro y la eventual obsolescencia, la lógica del aseguramiento individual opera a nivel del modo en que el trabajador –en tanto capital– debería invertir para aumentar su productividad presente, demorar su deterioro y, asimismo, procurarse los medios de subsistencia para cuando no pueda seguir valorizándose en el mercado. A partir de los debates suscitados en la teoría política contemporánea respecto del dispositivo de la deuda (Lazzarato, 2011), cabría preguntarse si no resulta plausible releer estos señalamientos como contractara del dispositivo de la deuda. En la medida en que todas/os envejeceremos o enfermaremos y no podremos trabajar (a menos que tengamos una muerte repentina, pero en ese caso la interrupción del flujo de ingresos incidirá sobre la unidad

familiar a la pertenezcamos), nuestra propia biología nos coloca en la siguiente situación: frente al hecho ineludible de la interrupción del flujo de ingresos que –en tanto capital humano– podemos producir, nos encontramos endeudados de antemano con nuestra propia vejez para poder atender a los riesgos que en ese momento nos aquejen.

12. Por si quedaran dudas respecto de la distancia que separa la perspectiva foucaultiana y la configurada por el discurso que toma por objeto, cabe preguntarse si hay algo más universalista que la aplicación de la grilla de cálculo de costo-beneficio a la totalidad de las prácticas sociales. Asimismo, no puede desconocerse que la noción de *homo œconomicus* funciona, tanto en el liberalismo clásico como en el neoliberalismo, como un universal (lo mismo podría decirse, por ejemplo, de las nociones de interés y libertad).
13. La crítica de las formas de objetivación del *homo œconomicus* como correlato de las prácticas gubernamentales condujo al filósofo a trazar la genealogía del ámbito en el que este se encuentra inmerso, es decir, la sociedad civil. Si el rastreo de la filial compleja de la procedencia del *homo œconomicus* lo llevó a dedicarle parte de la lección del 28 de marzo de 1979 al discurso económico de Adam Smith (2004b: 271-294), en la clase siguiente se dispuso a analizar la imbricación entre el *homo œconomicus*, la sociedad civil y el liberalismo como racionalidad de gobierno. Allí, se detuvo particularmente en la problematización de la sociedad civil que vertebra el ensayo de Adam Ferguson (Foucault, 2004b: 295-320; Blengino, 2018: 200-207). Frente al modo en que el pensador escocés problematiza la sociedad civil, en cuyo seno se destaca la caracterización de esta como una constante "histórico-natural", Foucault explicita que la sociedad civil emerge como correlato de la tecnología liberal de gobierno. Puede decirse, entonces, que resulta clave la manera en que el filósofo contrapone su caracterización de la sociedad civil, enmarcada en la "puesta en cuestión de los universales", frente al modo en que es problematizada por la tradición liberal que, en un mismo movimiento, se vale de ella como grilla de inteligibilidad y blanco de intervención (en tanto concepto de tecnología gubernamental). Si para Ferguson la sociedad civil es una "constante histórico-natural", en contraposición para Foucault no es una "realidad primera e inmediata" sino que es parte de la tecnología gubernamental moderna (2004b: 300). Sociedad civil y *homo œconomicus* son dos elementos indisociables, en tanto que la primera emerge ante la pregunta acerca de cómo gobernar, según reglas jurídicas, un espacio de soberanía poblado por sujetos económicos (2004b: 299).
14. Previamente, Foucault había vinculado el interés suscitado por la genética con el rol asignado a la dotación genética por parte de la teoría del capital humano. Ya que la virtual capacidad del conocimiento médico-genético de establecer el riesgo de padecer enfermedades traería aparejado que dicho riesgo ingresara dentro del modo de racionalización economicista del vínculo entre potenciales progenitores. Justamente, desde la perspectiva foucaultiana, es el vínculo entre la genética y la aplicación de la grilla economicista a todas las prácticas sociales que promueve la teoría del capital humano lo que constituye el problema de la utilización política de la genética, más que un supuesto retorno del racismo decimonónico (2004a: 234-235).
15. Este análisis arqueo-genealógico de los documentos le permite a Foucault advertir lo que, tras décadas de hegemonía neoliberal, se ha consolidado como el dispositivo de moralización y responsabilización individual que promueve dicha racionalidad de gobierno. Dispositivo que habilita y permite naturalizar planteos tales como "qué culpa tiene el exitoso de las malas elecciones del fracasado", tal como lo analizaran Dardot y Laval al señalar que el competencialismo neoliberal convierte en lema la frase "no

time for losers…" (Dardot & Laval, 2009).

16. Resulta ostensible que, en este contexto, Foucault se vale del término cínico en un sentido coloquial. Por lo tanto, esta caracterización de la crítica neoliberal nada tiene que ver con el interés que, años más tarde, el pensador muestra con respecto a la filosofía cínica y, particularmente, a la figura de Diógenes (Foucault, 2009).
17. Al respecto, cabe recordar dos cuestiones que he abordado en los primeros capítulos del presente libro. Por un lado, al caracterizar el análisis arqueológico del enunciado Foucault lo distingue del análisis lógico de la proposición; por el otro, al distinguir entre la crítica como analítica de la verdad y la crítica como ontología de la actualidad, se ubica en esta segunda modulación de la crítica y menciona al positivismo lógico como un ejemplo de la primera. Traigo a colación ambos planteos, puesto que resultan fundamentales para marcar la diferencia epistemológica entre la perspectiva foucaultiana y la que se encuentra presente en el discurso que toma por objeto. Distancia epistemológica ostensible, como la que he señalado en el apartado precedente entre el abordaje arqueo-genealógico de las prácticas en su dispersión, sobre el que Foucault erige su analítica de la gubernamentalidad, y la lectura teleológica y Estado-céntrica en que se basan las críticas inflacionarias del Estado erigidas por el discurso fundacional del neoliberalismo europeo.
18. Al destacar la dimensión ambiental de la gubernamentalidad neoliberal, bajo ningún punto de vista se busca caracterizarla "alegremente" como una suerte de *soft power* (interpretación sostenida por quienes niegan o relativizan el carácter crítico del abordaje foucaultiano del neoliberalismo). Sobre este punto, resulta fundamental recordar que en la primera lección del curso precedente –*Sécurité, territoire, population*– Foucault advertía que la reconstrucción de las distintas formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad no debía ser interpretada de modo "etapista", al remarcar que "no hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad", sino que lo que cambia es la tecnología dominante (2004a: 3-29).

Conclusión

Entre epistemología y política: la crítica foucaultiana como arqueo-genealogía de las formas de objetivación

> Foucault, hacia el final de su vida, formula una visión de la filosofía como el ejercicio de pensar de otra manera. En ese sentido, diagnosticar es elaborar nuevos modos de subjetivación a través del pensar como una práctica de sí mismo. La filosofía consistirá entonces en llevar al propio pensar a zonas de vacilación, para llegar así a ser distinto de lo que se es. Diagnosticar es entonces el esfuerzo de pensar de otra manera utilizando para ello la historia. Un esfuerzo que, en esta perspectiva, se identifica con la tarea de la filosofía.
>
> Yuing Alfaro, 2017: 354

A lo largo del presente libro me propuse analizar el modo en que Foucault elabora una crítica política de los saberes sobre "lo humano" en sus trabajos dedicados a la crítica del liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades de gobierno, objetivo general a partir del que he desagregado un conjunto de objetivos específicos a los que fui respondiendo por medio de la sucesión de capítulos que componen la estructura argumental del trabajo de lecto-escritura filosófica que me encuentro concluyendo. En el primer capítulo, me ocupé de analizar la problematización foucaultiana de la filosofía crítica como una actividad de diagnóstico del presente que enmarca su abordaje recurrente de

la constitución de los saberes acerca de “lo humano”. En ese sentido, reconstruí la manera en que el filósofo problematiza el ejercicio de la filosofía como actividad de diagnóstico, en un extenso arco que se extiende –al menos– desde mediados de la década del sesenta hasta las postrimerías de su muerte en 1984. Específicamente, me he apoyado en el gesto de recuperación, reformulación y reelaboración que atraviesa la producción foucaultiana, y me detuve en la manera en que busca ubicar su producción en una de las posteridades críticas erigidas en torno al legado kantiano, tal como fuera propuesta por el propio Foucault en la clase que dicta en el Collège de France el 5 de enero de 1983. Tras lo cual me redirigí hacia su producción anterior y me enfoqué, particularmente, en el vínculo que establece entre arqueología y diagnóstico en el contexto de la publicación de *Les mots et les choses*.

Luego, tras haber explicitado la concepción de la crítica, como actividad de diagnóstico del presente que enmarca la producción foucaultiana, me ocupé de reconstruir el abordaje recurrente de las ciencias humanas desplegado por el filósofo. Ello implicó colocar la mirada en el lugar privilegiado que posee la indagación respecto de la formación del discurso de las ciencias humanas dentro del trabajo de archivo elaborado por Foucault, en el contexto de buscar diagnosticar el estado del pensamiento. De esta forma, me he valido de la transformación en el material disponible, fruto de la ampliación del corpus generada por la publicación de sus cursos y conferencias, para tomar distancia de las tempranas lecturas etapistas que se hicieron del pensamiento del filósofo.

En ese sentido, la reconstrucción propuesta en dicho capítulo me permitió establecer que la indagación epistemológica respecto de la constitución de “lo humano” como objeto de saber no se encuentra circunscripta a una “etapa” de la producción foucaultiana. Además, dada la preocupación diagnóstica que atraviesa sus trabajos, resulta

ostensible que Foucault no despliega el trabajo epistemológico sobre las ciencias humanas en una agenda “autocontenida”, puesto que –valga la redundancia– el análisis de la formación de dichos saberes se inscribe en el marco de llevar a cabo una problematización de las coordenadas del pensamiento que constituyen el presente. En otros términos, para el filósofo, dar cuenta de la manera en que “lo humano” deviene objeto de saber responde a un modo de ejercicio de la crítica jalonado por una motivación eminentemente ontológico-política.

Ahora bien, ¿qué herramientas forja para elaborar ese tipo de crítica? ¿Cómo logra desplazar la mirada desde las preguntas propias de una epistemología “cerrada sobre sí misma” para que la citada pesquisa contribuya al diagnóstico del presente?

Habida cuenta de los interrogantes que he explicitado, en el segundo capítulo me aboqué, entonces, a indagar acerca de la manera en que el filósofo problematiza las formas de objetivación inmanentes al discurso de las ciencias humanas en el seno de su crítica arqueológica del saber. Partiendo de la base de que, tal como lo señalara en el capítulo precedente, la crítica foucaultiana de las ciencias humanas se despliega dentro de un marco de caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico del presente, me ocupé de revisar las herramientas que, en el seno de su arqueología, perfila para poder desanclar la epistemología de las ciencias humanas del interior de la relación sujeto-objeto y desplazar la epistemología desde una agenda “autocontenida” –centrada en el problema del conocimiento, propia de la concepción de la crítica como analítica de la verdad en general– hacia un modo de problematización en el que el trabajo epistemológico se encuentra acicateado por la preocupación ontológico-política de diagnosticar el presente.

Por lo tanto, me detuve de manera puntual en el modo en que la trama constituida por nociones tales como saber,

formación discursiva y enunciado habilita un desplazamiento desde el "perenne" problema de la objetividad cognoscitiva de las ciencias humanas, de cuño normativo, hacia el de las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de dichas ciencias en tanto saberes. Razón por la cual sostengo que las herramientas desplegadas en el seno de la problematización arqueológica de los saberes, en lugar de realizar un aporte a las preguntas propias de una teoría del conocimiento –respecto de cuál es el fundamento del conocimiento y, por añadidura, qué podemos conocer y mediante qué métodos–, permiten diagnosticar el estado del pensamiento. Debido a que al dar cuenta de las reglas que permean el ejercicio de la función enunciativa, constituyendo objetos y modalidades enunciativas, habilita la puesta en cuestión respecto de las matrices arqueológicamente sedimentadas que, de manera inmanente, constituyen los objetos, las posiciones de sujeto, los conceptos y las elecciones temáticas que configuran una determinada disposición epistémica. En la terminología utilizada por el filósofo a comienzos de los ochenta, el mencionado "diagnóstico del estado del pensamiento" será recuperado al destacar que la práctica de la crítica como una ontología de la actualidad, de nosotros mismos, se vincula con la problematización de focos de experiencia, entre cuyas aristas se destacan las formas de saber.

Dado que la pregunta que articula la escritura del presente libro tiene por blanco la crítica política de los saberes sobre "lo humano" desplegada por el filósofo en sus cursos de finales de la década del setenta, en el capítulo tercero me aboqué a la reconstrucción de la destacada noción de "crítica política del saber" en términos de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Es decir que para poder captar la riqueza que encierra la propuesta foucaultiana de elaborar esa forma de crítica, llevé a cabo el rastreo de los "ecos arqueológicos de la

genealogía", de modo tal de poder señalar la manera en que las herramientas forjadas en la arqueología (que permiten desanclar la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto y desplazar el trabajo epistemológico desde una agenda "autocontenida" hacia una forma de problematizar las ciencias humanas en tanto saberes) continúan jugando un rol clave en los trabajos genealógicos.

De allí que me propusiera reconstruir la forma de problematización de los saberes respecto de "lo humano" en su imbricación con las formas de ejercicio del poder, en los términos de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. En este capítulo, tras especificar que rastrear los "ecos arqueológicos de la genealogía" no implica reivindicar una suerte de "etapismo invertido" (que traería aparejado erróneamente el sostenimiento de que "Foucault siempre dijo lo mismo"), me centré en señalar la manera en que, a lo largo de la década, el pensador francés continúa apoyándose en la contraposición entre saber y conocimiento y prosigue el trabajo de archivo sobre el discurso de las ciencias humanas desde una perspectiva diagnóstica que, por ende, no interroga las prácticas en términos teleológicos ni normativos. Así, luego de revisar el modo en que se vale del nombre de Nietzsche para problematizar el método de trabajo en términos genealógicos, y la forma en que problematiza la imbricación saber-poder en sus grandes genealogías, me detuve en la manera en que se engarzan las "cuestiones de método" que permean los cursos de finales de la década. En consecuencia, redireccioné la lectura hacia la vinculación entre la propuesta de método que consiste en "pasar afuera del objeto, la institución y la función", la apuesta teórico-metodológica de "suponer que los universales no existen" y el desarrollo de una crítica política del saber (contrapuesta a la crítica de la ideología). La arqueo-genealogía foucaultiana de las formas de objetivación apunta a contribuir al diagnóstico del presente. Por ende, puede afirmarse que se

encuentra jalonada por objetivos de índole ontológico-políticos, cuya problematización presupone la puesta entre paréntesis de la distinción canónica entre filosofía teórica y filosofía práctica. Al respecto, cabe destacar que la noción misma de relaciones de saber-poder permite que se torne explícita la puesta en cuestión de dicha fragmentación disciplinar dentro del campo de la filosofía. En última instancia, resulta plausible sostener que la propuesta foucaultiana busca –con un fuerte eco nietzscheano– dar cuenta del carácter histórico, contingente y atravesado por relaciones de poder, de la forma de la experiencia y de aquello que se visibiliza como evidencia. En otros términos, mediante la crítica política del saber se apuesta a problematizar la politicidad de aquello que se presenta como parte de la agenda de problemas de lo que canónicamente se comprende como "filosofía teórica": la experiencia y la evidencia. ¿No es este, acaso, el objetivo ontológico-político que opera como horizonte de la crítica foucaultiana a las figuras del hombre y del sujeto en tanto fundador del sentido de la experiencia y contrapolo del mundo al que remite la evidencia?

Tras haber reconstruido en qué consiste la propuesta foucaultiana de elaborar una crítica política del saber, coloqué el foco de la lectura en función de dar cuenta de cómo problematiza el filósofo las formas de objetivación inmanentes al discurso de la economía política en su curso dedicado al estudio del liberalismo y el neoliberalismo en tanto racionalidades de gobierno. Me aboqué, entonces, a revisar la manera en que elabora una crítica política de la economía política, en tanto saber respecto de "lo humano", en particular, al problematizar el liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades gubernamentales. Por lo tanto, tras destacar que la gubernamentalidad como grilla configura una trama con la propuesta de método de "pasar afuera del objeto, la institución y la función", suponer que los universales no existen y elaborar

una crítica política del saber, me enfoqué en reconstruir el modo en que las torsiones que recorren la filial compleja de la procedencia de la gubernamentalidad moderna y contemporánea se encuentran imbricadas con las mutaciones en las formas de objetivación de los saberes.

De esta manera, en lo que respecta al pasaje de la racionalidad de gobierno basada en el principio de la razón de Estado al liberalismo, subrayé que resultan fundamentales las mutaciones en las formas de objetivación de la población, el mercado y, como corolario, del Estado que separan la naciente economía política del precedente análisis de las riquezas. Tras lo cual llevé a cabo un rastreo del modo en que el filósofo problematiza el surgimiento del neoliberalismo, acontecimiento en torno al que resulta fundamental la mutación operada en la forma de objetivación del mercado, con las modificaciones correlativas en las formas de objetivación del Estado y la sociedad civil que, forjadas de manera inmanente a la racionalidad neoliberal, transforman la manera en que las prácticas gubernamentales resultan susceptibles de ser analizadas.

Querría enfatizar, entonces, que este tipo de problematización de los saberes respecto de "lo humano" contribuye al ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico del presente, en tanto permite indagar las coordenadas del pensamiento (las formas de saber) que, imbricadas con las matrices normativas de comportamiento y las formas de existencia virtual para sujetos posibles, configuran los focos de experiencia, a modo de zócalo que opera como substrato arqueo-genealógico de nuestra actualidad. En consecuencia, la crítica política del saber, ligada al desarrollo de la grilla gubernamental, permite tomar distancia de las coordenadas que permean el pensamiento político y mostrar, por medio de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación, la manera en que los supuestos

universales (que permean el discurso historiográfico, sociológico y de la filosofía política) emergen de manera inmanente a las prácticas gubernamentales y los saberes que, estratégicamente, estructuran sus formas de racionalización.

Por lo tanto, la crítica foucaultiana de la economía política, en tanto saber que configura uno de los vértices (junto a la vida y el lenguaje) de la constitución del "hombre", no se inscribe en el registro de la teoría del conocimiento y, como contrapartida, no pretende desarrollar una crítica normativa respecto de su objetividad cognoscitiva. Por el contrario, el trabajo foucaultiano permite desbrozar las formas de objetivación y dar cuenta del modo en que, de manera inmanente a cierta disposición epistémica, se formaron determinados objetos y modalidades enunciativas. Objetos que, imbricados con una serie de prácticas, fueron inscriptos en lo real y se tornaron susceptibles de ser analizados (desde determinada modalidad enunciativa) por medio de un saber articulado mediante ciertos conceptos y elecciones temáticas que permiten someterlos a la división de lo verdadero y de lo falso. Razón por la cual las herramientas foucaultianas no permiten denunciar "lo distorsionado" o "poco objetivo" que es el discurso económico; debido a que, por el contrario, habilitan la puesta en cuestión de la manera en que la economía política se erige como saber estratégico que marca la agenda acerca de cómo gobernar dentro del marco del ejercicio de la soberanía política.

Respecto de ello, resulta insoslayable el punto de contacto que, más allá de las torsiones que he reconstruido siguiendo a Foucault, implica una línea de continuidad entre el liberalismo clásico y las distintas vertientes del neoliberalismo: la pervivencia de la imposibilidad de una mirada que pueda totalizar el juego económico. En otros términos, más allá de las enormes distancias entre el naturalismo característico del liberalismo clásico y el "liberalismo sociológico"

contemporáneo (neoliberalismo alemán) y su radicalización estadounidense (teoría del capital humano), una línea de continuidad perdura: el bloqueo epistemológico-político que opera como "condición de imposibilidad" del ejercicio de la soberanía económica ligado a la pervivencia de la imposibilidad de una mirada que pueda totalizar el juego económico. Imposibilidad que opone al liberalismo y sus inflexiones contemporáneas frente a la concepción fisiocrática.

De este modo, se perfilaría una cadena que, sin menoscabo de las rupturas que separan al neoliberalismo de la racionalidad liberal clásica, permitiría conectar el problema de la invisibilidad de la "mano invisible" del mercado de Adam Smith con el señalamiento del carácter epistémico del mercado, el rol de los precios como transmisores de información y la imposibilidad del cálculo económico en el socialismo tal como lo sostiene la Escuela Austríaca de Economía. Cuestión frente a la que no resulta ocioso recordar que, en la clase del 5 de enero de 1983, Foucault reivindicará el ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico de la actualidad frente a la crítica comprendida como analítica de la verdad, preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables (Foucault, 2008: 22). ¿No es acaso el señalamiento epistemológico de los límites de nuestro conocimiento respecto de la complejidad de la dinámica del mercado lo que obtura la posibilidad de constitución de una modalidad enunciativa a partir de la que pueda erigirse una soberanía económica? Resulta ostensible el modo en que lo que suele denominarse como "lo epistemológico" y "lo político" se encuentra imbricado (Foucault, 2012). Si la crítica política del saber económico permite visibilizar los objetos que dicha ciencia configura como correlatos, es decir, dispositivos, de las prácticas gubernamentales y las modalidades enunciativas como las posiciones desde las que legítimamente se puede articular un discurso respecto de estos atravesado por la

división de lo verdadero y de lo falso, dando forma a la manera en que se constituyen, inteligen y racionalizan los problemas, ¿cabría pensar en la necesidad de una crítica "metagubernamental" que se enfocara en la forma en que el discurso epistemológico opera como estrategia de fundamentación de dichas prácticas de saber-poder? ¿Podríamos hablar, entonces, de una anarqueología de la metagubernamentalidad, que se ocupara de problematizar el discurso epistemológico como una estrategia de oropelización del poder?

Habiendo llegado a este punto, querría plantear que si hacia finales de la década del setenta Foucault se ocupó, por una cuestión de "moralidad crítica", de trazar la arqueo-genealogía de la fobia al Estado, de ese conjunto de críticas inflacionarias que acarrean un "laxismo" que "elide la actualidad" y alienta una lógica de "descalificación general por lo peor", y señaló que quienes articulaban ese modo de crítica deberían saber que "nadaban a favor de la corriente", décadas de consolidación hegemónica del neoliberalismo tornan indispensable para la filosofía y la teoría política detenerse a indagar las potencialidades que las herramientas forjadas por el pensador francés poseen para la puesta en práctica de la crítica como actividad de diagnóstico del presente. Cabe recordar que problematizar los focos de experiencia que configuran nuestra actualidad y nos habitan es condición de posibilidad para el surgimiento de un mundo-otro y una vida-otra (Foucault, 2009). ¿No resulta ostensible, acaso, que la búsqueda de la justicia social y la independencia política requiere de una transformación epistemológico-política que permita rehabilitar la soberanía económica? ¿Cómo franquear el umbral epistemológico-político que nos permita "pensar de otra manera" y rehabilitar la posibilidad de una soberanía económica, sin la cual la independencia política y la justicia social quedan entrampadas en la grilla de inteligibilidad

forjada por la racionalidad (neo)liberal?

Por otra parte, querría enfatizar que, aunque analizar las lecturas de Foucault que sostienen que el filósofo o bien no sería crítico del neoliberalismo o, peor aún, que habría sucumbido a cierta "tentación neoliberal", excede los objetivos de este libro, la manera en que he caracterizado la crítica política del saber que despliega en su arqueo-genealogía del liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades gubernamentales me condujo a explicitar lo endebles, en términos filológicos, que son dichas interpretaciones, al tiempo que he destacado los peligros que acarrean políticamente. En ese sentido, considero fundamental aclarar que hacer referencia a dicha cuestión resulta relevante, puesto que lo que está en juego son las formas de la recepción y circulación del discurso foucaultiano. Dicho de otro modo, lo que se juega en este debate son las posibilidades de apropiación de las herramientas consolidadas por Foucault para actualizar el diagnóstico del presente. Por lo tanto, no es una cuestión menor –tratándose además de uno de los filósofos contemporáneos más leídos a nivel mundial– el debate acerca de si sus trabajos promueven una forma de crítica que, nadando alegremente a favor de la corriente, claudica ante la avanzada neoliberal o, por el contrario, aportan potentes herramientas para el despliegue de una crítica radical de dicha racionalidad de gobierno. Racionalidad política que, vale la pena recordarlo, en los años posteriores al dictado de *Naissance de la biopolitique*, se tornaría hegemónica a nivel global, consolidándose como *mainstream* del pensamiento político.

Al reponer la lectura foucaultiana, destaqué particularmente la manera en que la grilla gubernamental, en tanto herramienta que permite problematizar la filial compleja de la procedencia de las prácticas en su dispersión, resulta completamente opuesta a la lectura "Estado-céntrica", teleológica y "Estado-fóbica" que promueve el neoliberalismo.

Forma de crítica inflacionaria del Estado que, para criticar las políticas de distribución progresiva del ingreso y la planificación económica dirigista de cuño keynesiano, apela al nazismo como espejo que anticipa hacia dónde tenderían dichas prácticas, urdiendo lo que Foucault denomina como una estratagema de "descalificación general por lo peor", en la que la seguridad social bienestarista es comparada forzadamente con los campos de concentración, lo que alimenta un juego maniqueo que descalifica peyorativamente al Estado e idealiza a la sociedad civil.

Viene al caso recordar, una vez más, que ante dicha lectura Foucault sostuvo que el nazismo no constituye una expansión inusitada del Estado sobre la sociedad civil, sino más bien un debilitamiento del Estado y su subordinación al partido, lo que daría lugar a una gubernamentalidad específica, esto es –valga la redundancia– la gubernamentalidad de partido. Cabe señalar, entonces, que si Foucault se muestra distante con respecto al marxismo y señala el problema de que el socialismo carezca de una gubernamentalidad propia, no lo hace en el contexto de haber "sucumbido al neoliberalismo", sino para advertir qué falencia en la grilla de inteligibilidad forjada por el socialismo lo vuelve presa fácil para el neoliberalismo. Ya sea que se articule con una gubernamentalidad de partido (fácilmente atacable y que, siguiendo el efecto de la práctica del exilio de Europa del Este retroalimenta la "Estado-fobia", es decir que alimenta la punta de lanza del neoliberalismo) o que claudique ante la racionalidad liberal o neoliberal (como el propio Foucault lo documentara para el caso de la socialdemocracia alemana).

Reflexiones finales: pensar el problema de la resistencia en el marco de la puesta en cuestión de los universales

> La conformación de este nuevo campo problemático permite interpretar el gesto foucaultiano de diagnóstico del presente no solo como análisis de aquello que constituye el estado actual de las configuraciones sociales, sino también como búsqueda de aquello que los sujetos pueden llegar a ser, aquello en lo que pueden llegar a transformarse. Se habilita la posibilidad de comprender las acciones de resistencia ya no solo como una mera oposición al poder sino además como una acción del sujeto sobre sí mismo y sobre los otros sujetos, una acción capaz de generar otros mundos y de crear otras formas de vida.
>
> Botticelli, 2024: 97

Retomando lo señalado en las líneas precedentes, cabría preguntarse en qué medida la reconstrucción propuesta de la arqueo-genealogía foucaultiana deja margen para pensar el problema de la resistencia, íntimamente ligado a la problematización de la crítica como actividad de diagnóstico y como arte de la insubordinación reflexiva. La pregunta sería, dado que no podemos pensar en un "grado cero de la experiencia" y que la vida –en tanto presunto universal– es parte de lo que debe ser puesto en entredicho (en lugar de ser tomada como *arkhé*), cómo puede articularse el ejercicio de la resistencia, partiendo de la base de que esta requiere de puntos en los que "hacer pie", aun sin descuidar su carácter contingente y "arenoso", sin los cuales resulta bloqueada la posibilidad de articulación colectiva.

Antes de proseguir, quisiera remarcar que estas breves reflexiones, introducidas a modo de contrapartida de la interpretación propuesta del corpus foucaultiano, se nutren de la lectura de dos libros fundamentales que se han escrito sobre el problema de la política en Foucault. Me refiero, por un lado, al trabajo de *Habilitation* (HDR) –de momento inédito– de Marcelo Raffin, en el que la conceptualización desplegada por el filósofo en los años ochenta –en el marco de la reformulación

de la grilla de la gubernamentalidad en términos de gobierno mediante la verdad– es analizada como la problematización foucaultiana de la política en términos *poiéticos*, contracara y complemento del abordaje de la política en términos diagnósticos, esto es, de la crítica de la biopolítica y las formas modernas de gubernamentalidad (Raffin, 2017). En segundo lugar, me refiero al libro de Luis Blengino dedicado al pensamiento político de Michel Foucault (2018), donde se detiene en la necesidad de pensar el problema de una forma de resistencia que no sea una mera astucia. En torno a ello, reivindica la necesaria articulación del par liberación-prácticas de libertad, al destacar que un abordaje unilateral y dicotómico de ambas cuestiones resulta sumamente problemático. Si la noción de liberación, tomada aisladamente, puede acarrear el peligro de replicar implícitamente cierta visión universalista de la "naturaleza humana" que habría que liberar (en los términos de "des-alienar"), la unilateralización de la problemática de los modos de constitución de prácticas de libertad podría habilitar una lectura "eticista" de Foucault, que promovería una salida "individualista". Esto es, una forma de interpretación que, en mayor o menor medida, contribuiría a las lecturas que sostienen que el filósofo habría sucumbido a cierta "tentación neoliberal", en la medida en que promovería un tipo de resistencia que sería fácilmente gubernamentalizable desde alguna de las vertientes que configuran el prisma de dicha racionalidad política.

Al respecto, querría destacar lo siguiente. Por un lado, si bien Foucault problematiza la formación de los universales y su inscripción en lo real como correlato de las prácticas gubernamentales, al mismo tiempo destaca que estos configuran realidades transaccionales. En otros términos, enfatiza que son, paralelamente, correlatos de las prácticas de gobierno y aquello que constantemente se les escapa a dichas prácticas. Por otro lado, en los citados cursos sobre las formas

modernas de gubernamentalidad, el filósofo caracterizó la política como aquello que nace con la resistencia a la gubernamentalidad (2004a) y también como el juego entre las múltiples gubernamentalidades (2004b). Asimismo, en lo que respecta a la tríada formada por la vida, el trabajo y el lenguaje, que recortan la figura de "lo humano", es de destacar que en *Les mots et les choses*, el pensador francés había caracterizado dichas nociones como "cuasi-trascendentales" (1966). Considero oportuno enfatizar, entonces, a modo de hipótesis, que cabría pensar en una suerte de "gradiente de la resistencia". La polivalencia táctica de los discursos (Foucault, 1976) habilitaría la posibilidad de torsionar de otro modo los saberes que se configuran dentro de una determinada disposición epistémica; es decir que permitiría articular un discurso resistente sin impugnar los "cuasi-trascendentales" que constituyen el *a priori* histórico de todo discurso de verdad dentro de una época determinada. Cuestión, por cierto, no menor, si recordamos uno de los pasajes más polémicos de la célebre arqueología de las ciencias humanas en el que se caracteriza al marxismo como un pez en la pecera del siglo XIX.

Ahora bien, dado que dicha torsión no objeta los "cuasi-trascendentales", va de suyo que no se encuentra exenta de peligros. Por ello cobra relevancia la indagación de prácticas de gobierno de sí y de los otros que tuvieron lugar en el seno del mundo greco-romano, en tanto daban lugar a focos de experiencia en los que el vínculo del sujeto consigo mismo, con los otros y con la verdad no se encontraba articulado por la concepción de libertad propia de la racionalidad política moderna/contemporánea, ni por su antecedente pastoral. De este modo, resulta comprensible la indagación foucaultiana de aquellas problematizaciones que dan lugar a formas de "pensar de otra manera" (Foucault, 1984a, 1984b), que no tienen que ver con la búsqueda de respuestas, al modo de recetas, para el presente ni, obviamente, de hacer del mundo helenístico una

“edad dorada”.

Volviendo sobre la metáfora del pez en la pecera, podría decirse que gracias a la polivalencia táctica de los discursos Marx fue un pez que pudo nadar y no lo hizo alegremente “a favor de la corriente”. Sin embargo, cuestionó la forma en que se nadaba, pero no la práctica del nado en cuanto tal y, en sentido estricto, se apoyó en la pecera decimonónica para abrir otros caminos al pensamiento político. Por lo tanto, aquellos “cuasi-trascendentales” que dejó sin problematizar, como así también el hecho de no objetar los universales en cuanto tales, operó como condición de posibilidad de que la indispensable liberación de la opresión de clase no se tradujera en la instauración de nuevas prácticas de libertad; cuestión que se ligaría a la denuncia foucaultiana de la ausencia de una racionalidad de gobierno específicamente socialista. En este contexto me pregunto, entonces, si la articulación de lo que he denominado “gradiente de la resistencia” podría operar como condición de posibilidad para la constitución de una vida-otra y un mundo-otro. Si en la década del sesenta Foucault ubicaba la arqueología en la estela de filósofos como Nietzsche, que diagnostican el estado del pensamiento (Foucault, 1994a) en lugar de abrir nuevos caminos al pensamiento como lo hiciera Heidegger, cabría preguntarse si en nuestro presente no resulta urgente la articulación estratégica, no dialéctica, entre una crítica arqueo-genealógica entendida como actividad de diagnóstico y arte de la insubordinación reflexiva, heredera de la tradición nietzscheana, y una forma de crítica que abrió, de la mano de Marx, nuevos caminos al pensamiento político. Por último, en un tono metafórico, querría arriesgar la siguiente hipótesis: para la constitución de un mundo-otro y una vida-otra “con nadar de otra manera no alcanza, sin nadar de otra manera no se puede”.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.

Agamben, Giorgio (2002), *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio (2008), *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio (2020), *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata, Quodlibet.

Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*, París, Libraire François Maspero.

Álvarez, Luciana (2020), "Crítica, genealogía y derecho: hacia una reconfiguración experimental de la producción de conocimiento jurídico", en *Revista Derechos en Acción*, n.° 14.

Álvarez-Yágüez, Jorge (2017), "La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía", en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.° 2.

Bazzicalupo, Laura (2016), *Biopolítica. Un mapa conceptual* (Daniel García López, trad.), España, Editorial Melusina.

Benente, Mauro (2017), "Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault", en *Revista de Estudios Sociales*, n.° 61.

Benente, Mauro (2018), *El concepto de derecho y las prácticas de poder. Un diálogo con Foucault, Agamben y Esposito*, Buenos Aires, Editores del Sur.

Beresñak, Fernando (2014), "El espacio de la verdad foucaulteana", en *El Banquete de los Dioses*. *Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, n.° 2.

Blanchot, Maurice (1986), *Michel Foucault tel que je l'imagine*, París, Éditions Fata Morgana.

Blengino, Luis Félix (2018), *El pensamiento político de Michel*

Foucault. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

Blengino, Luis Félix (2019), "La política como pregunta. A propósito de las hipótesis de 1976 y 1979 y de la tesis de 1978", en López, Cristina; Raffin, Marcelo & Colombo, Agustín (comps.), *Pensar con Foucault hoy: Relecturas de* Las palabras y las cosas *y* La voluntad de saber, San Martín, UNSAM Edita.

Blengino, Luis Félix (2020), "Sociedad de competencia, sociedad de la diferencia y el descarte. La segmentación neoliberal de la población en perspectiva foucaultiana", en AA.VV., *Deuda, competencia y punición. Hacia una crítica del neoliberalismo como racionalidad de gobierno*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, TeseoPress.

Blengino, Luis Félix (2021), "Política y sobredeterminación. La topología política de Foucault ante el discurso posestructuralista", en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 10.

Blengino, Luis Félix (2024), *Nacimiento de la modernidad y gubernamentalización del Estado. Historia (geo)política de las artes de gobernar en Michel Foucault*, Florencio Varela, Editorial UNLaM.

Bonefeld, Werner (2022), "Foucault ante la crítica de la economía política. Una entrevista con Werner Bonefeld" (a cargo de Jorge del Arco Ortiz), en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.° 12.

Botticelli, Sebastián (2014), *A todos y a cada uno. La gubernamentalidad neoliberal en la administración estatal*, Buenos Aires, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Botticelli, Sebastián (2016a), "La gubernamentalidad del Estado en Foucault: un problema moderno", en *Praxis Filosófica*, n.° 42.

Botticelli, Sebastián (2016b), "El miedo al totalitarismo en los

albores del discurso neoliberal", en *Question/Cuestión. Revista de Periodismo y Comunicación Social*, vol. 1, n.° 49.

Botticelli, Sebastián (2024), "Aportes foucaultianos para el despliegue de una política de la verdad", en *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, vol. 3, n.° 1.

Brossat, Alain (2013), "L'archive et les archives. Archéologie des discours et gouvernement des vivants", en *Materiali Foucaultiani*, vol. 2, n.° 4.

Browne, Janet (2007), *La historia de* El origen de las especies *de Charles Darwin* (Ricardo García Pérez, trad.), Barcelona, DEBATE.

Candiotto, César (2022), "Neoliberalismo, democracia e constituição do sujeito em Michel Foucault", en *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 34, n.° 61.

Castro, Edgardo (1995), *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de* La arqueología del saber, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Castro, Edgardo (2011a), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPE: Editorial Universitaria.

Castro, Edgardo (2011b), *Diccionario Foucault. Temas, problemas y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Castro, Edgardo (2013), "Archivo y política", en Foucault, Michel, *¿Qué es usted Profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Castro, Edgardo (2014), *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Castro, Edgardo (2018), "¿Un Foucault neoliberal?", en *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. 7.

Castro, Edgardo & Sferco, Senda (2022), "El joven Foucault", en Foucault, Michel, *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental* (Horacio Pons, trad., edición al cuidado de Edgardo Castro &

Senda Sferco), Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
Castro-Gómez, Santiago (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
Castro-Orellana, Rodrigo (2018), "Foucault y Laclau: resistir sin un afuera", en Villacañas, José Luis & Castro-Orellana, Rodrigo (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*, Madrid, Dado Ediciones.
Castro-Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (2021), "Prólogo: Nacimiento de la biopolítica. Una historia de lo que somos", en Castro-Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (comps.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y* Nacimiento de la biopolítica, Madrid, Dado Ediciones.
Castro-Orellana, Rodrigo (2023), *Dispositivos neoliberales y resistencias*, Barcelona, Herder Editorial.
Chaves, Ernani (2021), "'Passe-moi le sel, je te donne le poivre': liberalismo, neoliberalismo y producción de subjetividades", en Castro-Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (comps.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y* Nacimiento de la biopolítica, Madrid, Dado Ediciones.
Chaves, Ernani & Neves Lima Filho, Eduardo, "Racismo, Racismo de Estado e Neoliberalismo: Michel Foucault e seus críticos", en *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, n.° 9.
Chignola, Sandro (2014), *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, DeriveApprodi.
Cragnolini, Mónica (2003), *Nietzsche: camino y demora*, segunda edición, Buenos Aires, Editorial Biblos.
D'Alessandro, Davide (2011), *Filosofie della biopolitca. Figura e problemi*, Salerno, Tesi di Dotorato in Etica e Filosofia politco-giuridica Ciclo X, Univesità Degli Studi Salerno.
Dalmau, Iván Gabriel (2019), "Saber y objetivación.

Reflexiones en torno a la caja de herramientas foucaulteana", en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n.° 31.

Dalmau, Iván Gabriel (2021), "Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía", en *Escritos. Revista científica*, vol. 29.

Dalmau, Iván Gabriel (2022), "Reflexiones en torno a la crítica foucaultiana del liberalismo en tanto marco de racionalidad de la biopolítica", en *Revista de Filosofía Aurora*, vol. 34, n.° 61.

Dalmau, Iván Gabriel (2023a), "La epistemología de las ciencias humanas como herramienta para el diagnóstico del presente", en *Nuevo Pensamiento*, vol. 13.

Dalmau, Iván Gabriel (2023b), "Reflexiones en torno a la crítica foucaultiana del neoliberalismo", en *Praxis Filosófica*, n.° 56.

Dalmau, Iván Gabriel (2023c), "Reflexiones en torno a la problematización foucaultiana de la teoría del capital humano", en *Intuitio*, vol. 16, n.° 2.

Dalmau, Iván Gabriel (2024), "Foucault, lector de Nietzsche. Reflexiones en torno a la crítica política del saber", en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.° 16.

Dalmau, Iván Gabriel & Raffin, Marcelo (2024), "Filosofía, política y verdad. La filosofía como actividad de diagnóstico en Michel Foucault", en *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, vol. 3, n.° 1.

Dardot, Pierre & Laval, Christian (2009), *La nouvelle raison du monde. Essai sur la condition néolibérale*, París, Éditions La Découverte.

Darwin, Charles (1876), *The Origin of Species by means of Natural Selection, or The Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Life*, sexta edición, Londres, John Murray.

Darwin, Chales (1882), *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, segunda edición, Londres, John Murray.

De Lagasnerie, Geoffray (2012), *La dernière leçon de Michel*

Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique, París, Fayard.

De Büren, María Paula (2020), *Contraofensiva neoliberal. La Escuela Austríaca de Economía en el centro estratégico de la disputa*, Buenos Aires, IIGG-CLACSO.

Defert, Daniel (2011), "Situation du Cours", en Foucault, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970–1971*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*, París, Les Éditions de Minuit.

Díaz, Martín (2020), "Neoliberalismo, producción hegemónica de la subjetividad y gobierno de las emociones", en *(En)clave Comahue. Revista Patagónica de Estudios Sociales*, n.° 26.

Díaz Marsá, Marco Antonio (2016), *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, segunda edición, Chicago, The University of Chicago Press.

Escudero, Adrián Jesús (2016a), *Guía de lectura de* Ser y Tiempo *de Martin Heidegger*, vol. 1, Barcelona, Herder.

Escudero, Adrián Jesús (2016b), *Guía de Lectura de* Ser y Tiempo *de Martin Heidegger*, Volumen 2, Barcelona, Herder.

Eposito, Roberto (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.

Fassin, Didier (2006), "La biopolitique n'est pas une politique de la vie", en *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n.º 2.

Flynn, Thomas (2005), "Foucault's Mapping of History", en Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, segunda edición, Cambridge, Cambridge University Press.

Fontana, Alessandro & Bertani, Mauro (1997), "Situation du Cours", en Foucault, Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France.1976*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (1963), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París, Presses Universitaires de

France.
Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard.
Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, segunda edición, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1984a), *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1984b), *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1994a), "Qu'est-ce qu'un philosophe?", en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.1954–1969*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1994b), "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'", en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.1954–1969*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1994c), "Qu'est-ce que les Lumières?", en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. IV. 1980–1988*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1994d), "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.1954–1969*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1994e), "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. II.1970–1975*, París, Éditions Gallimard.
Foucault, Michel (1994f), "Entretien avec Michel Foucault", en

Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954–1988. IV. 1980–1988*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994g), “Qu’est-ce qu’un auteur ?”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.19541969*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994h), “‘*Omnes et singulatim*’ : vers une critique de la raison politique”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. IV. 1980–1988*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994i), “Les techniques de soi”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954–1988. IV. 1980–1988*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994i), “Réponse à une question”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.1954*–1969, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994j), “Qui étés-vous, professeur Foucault?”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I. 1954–1969*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994k), “Les problèmes de la culture, un débat Foucault–Preti”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954–1988. II.1970–1975*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994l), “Interview avec Michel Foucault”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.19541969*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994m), “La vérité et les formes juridiques”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. II.1970–1975*, París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994n), “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. III.1976–1979*, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994o), “Pouvoirs et stratégies”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. III.1976–1979*. París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994p), “Entretien sur la prison, le livre et sa méthode”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988.*

II.1970–1975. París, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1997), *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1976*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2003), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2004a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2009), *Le courage de la vérité.Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2011), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2012), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2014), *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, París, Éditions Gallimard SEUIL.

Foucault, Michel (2015a), "Qu'est-ce que la critique ?", en Foucault, Michelt, *"Qu'est-ce que la critique ?" suivi de* La culture de soi, París, Vrin.

Foucault, Michel (2015b), *Théories et institutions pénales.Cours au Collège de France. 1971-1972*, París, Éditions Gallimard

SEUIL.
Foucault, Michel (2023), *Le discours philosophique*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL.
García, Esteban (2012), *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Editorial Rhesis.
Giordano, Claudia (2007), *Un`idea di filosofia. Michel Foucault, dalla critica dell`antropologia all`etica de la cura di sé*, Napoli, Tesi di Dottorato di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea –Ciclo XX– Indirizzo: Filosofia e Teoria della Scienze Umane, Istituo Italiano di Scienze Umane. Scuola di Alta Formazione nelle Scienze Umane e Sociali dell`Università degli Studi di Napoli Federico II.
Grondin, Jean (1999), *Introducción a la Hermenéutica Filosófica* (Ángela Akermann Pilári, trad.), Barcelona, Herder.
Gros, Frédéric (2008), "Situation du Cours", en Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, París, Éditions Gallimard SEUIL.
Gros, Frédéric (2017), *Michel Foucault*, quinta edición, París, Que sais-je?
Gutting, Gary (1989), *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gutting, Gary (2005), *Foucault. A Very Short Introduction*, Reino Unido, Oxford University Press.
Gutting, Gary (2014), "Archaeology", en Lawlor, Leonard & Nale, John (eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Nueva York, Cambridge University Press.
Han, Béatrice (1998), *L`ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l`historique et le transcendantal*, Grenoble, Éditions Jérôme Million.
Heidegger, Martin (1988), *Identidad y diferencia* (Helena Cortés & Arturo Leyte, trads.), España, Anthropos.
Heidegger, Martin (1993), *El Ser y el Tiempo* (José Gáoz, trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
Heidegger, Martin (2010), *Caminos de bosque* (Helena Cortés &

Arturo Leyte, trads.), Madrid, Alianza Editorial.
Hobbes, Thomas (2009), *Leviatán: o la materia, forma y poder de una Estado eclesiástico y civil* (Carlos Mellizo, trad.), Madrid, Alianza Editorial, texto original publicado en el año 1651.
Husserl, Edmund (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (José Gáoz, trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
Husserl, Edmund (1982), *La idea de la fenomenología* (Miguel García-Baró, trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
Husserl, Edmund (1996), *Meditaciones cartesianas* (José Gáoz & Miguel García-Baró, trads.), México, Fondo de Cultura Económica.
Jacomino, Baptiste & Jacomino, Faustine (2016), *Foucault*, París, Éditions-Ellipses.
Julião, José Nicolao (2017), "A presença de Nietzsche na arqueologia e genealogia de Michel Foucault", en Chamoro Sánchez, Emmanuel (ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamento. Una mirada* histórica, Viña del Mar, CENALTES ediciones.
Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura* (Mario Caimi, trad.), Buenos Aires, Editorial Colihue, texto original publicado en los años 1781 y 1787.
Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, segunda edición, Chicago, The University of Chicago Press.
Kusch, Martin (1991), *Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*, Boston, Springer Science + Business Media Dordrecht.
Larrauri, Maite (2018), *Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla*, Madrid, Enclave de Libros.
Lazzarato, Maurizio (2005), "Biopolitique et bioéconomie", *Multitudes*n.° 22.
Lazzarato, Maurizio (2011), *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, París, Éditions Amsterdam.

Le Blanc, Guillaume (2014), *La pensée Foucault*, París, Éditions-Ellipses.

Lefort, Claude (1986), *Essais sur le politique*, París, SEUIL.

Lehm, Vanessa & Vatter, Miguel (2014), "Introduction", en Lehm, Vanessa & Vatter, Miguel (eds.), *The Government of Life. Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*, Nueva York, Fordham University Press.

Lemke, Thomas (2011), *Biopolitics. An advanced introduction* (Eric Frederic Trump, trad.), Nueva York, New York University Press.

Lemke, Thomas (2012), *Foucault, Governmentality and Critique*, Londres y Nueva York, Routledge.

Lemke, Thomas (2019), *Foucault's Analysis of Modern Governmentality* (Erik Butler, trad.), Londres y New York, Verso.

López, Cristina (2014), "La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis", en *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, n.° 1.

López, Cristina (2017), "Arqueología y genealogía: de la historia como recurso para abordar el presente", en Chamorro Sánchez, Emmanuel (ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*, Viña del Mar, CENALTES Ediciones.

López, Cristina (2019), "De la osadía y las proyecciones de las hipótesis de *Las palabras y las cosas*", en López, Cristina; Raffin, Marcelo & Colombo, Agustín (comps.), *Pensar con Foucault hoy: Relecturas de* Las palabras y las cosas *y* La voluntad de saber, San Martín, UNSAM Edita.

López, Cristina (2021), "Hacer vivir, dejar morir en tiempos de pandemia. Acerca de la actualidad de la ontología política foucaultiana", en *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, n.° 8.

Lorenzini, Daniele (2021), "Gubernamentalidad, subjetividad y

forma de vida neoliberal", en Castro-Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (comps.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y* Nacimiento de la biopolítica, Madrid, Dado Ediciones.

Macherey, Pierre (2009), *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, París: La Fabrique Éditions.

Malthus, Thomas Robert (1798), *An Essay on the Principle of Population, as it Affects in the Future Improvement of Society*, London, Printed for J. Johnson.

Marx, Karl (2008), *El Capital. Tomo1 / Volumen 1* (Pedro Scaron, trad.), México, Siglo XXI Editores, texto original publicado en el año 1867.

Marx, Karl (2009a), *El Capital. Tomo 1 / Volumen 2* (Pedro Scaron, trad.), México, Siglo XXI Editores, texto original publicado en el año 1867.

Marx, Karl (2009b), *El Capital. Tomo 1 / Volumen 3* (Pedro Scaron, trad.), México, Siglo XXI Editores, texto original publicado en el año 1867.

Marx, Karl (2010), *Contribución a la crítica de la economía política* (Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis & José Aricó, trads.), México, Siglo XXI Editores, texto original publicado en el año 1859.

Mascaretti, Givonni Maria (2014), "Michel Foucault on Problematization, *Parrhesia* and Critique", *Materiali Foucaultiani*, vol. 3, n.° 5-6.

Mauer, Manuel (2015), *Foucault et le problème de la vie*, París, Éditions de la Sorbonne.

Méndez, Pablo Martín (2020a), "Foucault y la arqueología de la política. Siguiendo las huellas de un método inconcluso", en *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 65, n.° 84.

Méndez, Pablo Martín (2020b), "El neoliberalismo de Foucault. ¿Una lección sobre las pasiones políticas?", en AA.VV., *Deuda, competencia y punición. Hacia una crítica del neoliberalismo como racionalidad de gobierno*, Buenos Aires,

TeseoPress.
Méndez, Pablo Martín (2022), “Neoliberalismo: ¿utopía de una sociedad de la empresa?”, *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, vol. 37.
Merleau-Ponty, Maurice (1942), *La structure du comportement*, París, Presse Universitaires de France.
Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard.
Morey, Miguel (2018), “Para un retrato de Michel Foucault como filósofo”, en Villacañas, José Luis & Castro Orellana, Rodrigo (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*, Madrid, Dado Ediciones.
Muhle, Maria (2012), “Histoire(s) de la vie de Canguilhem a Foucault”, en AA.VV., *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today’s History of Science*, Max Planck Institute for the History of Science.
Murillo, Susana (1996), *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la constitución del individuo moderno*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires.
Murillo, Susana (2018), “Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación”, en *Revista de la Carrera de Sociología*, vol. 8, n. ° 8.
Nosetto, Luciano Ezequiel (2012), “El incidente biopolítico. Una evaluación de la biopolítica en la obra de Michel Foucault”, en *Foro Interno. Revista Científica de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. 12.
Olasagasti, Manuel (1967), *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente.
Oksala, Johanna (2013), “Foucault, ‘Neoliberalism and Biopolitical Governmentality’, en Nilsson, Jakob & Wallenstein, Sven-Olov (eds.). *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Estocolmo, Södertörn University The Library.

Oksala, Johanna (2023), “Neoliberal Subjectivation”, en *Critical Inquiry*, vol. 49, n.° 4.

Paltrinieri, Luca (2014), “Archeologia della volontà. Una preistoria delle Lezioni sulla volontà di sapere”, en *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, vol. 2, n.° 1.

Portocarrero, Vera (2009), *As ciências da vida. De Canguilhem a Foucault*, Río de Janeiro, Editora FIOCRUZ.

Potte-Boneville, Mathieu (2007), *Michel Foucault, la inquietud de la historia* (Hilda García, trad.), Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Raffin, Marcelo (2006), *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur*, Buenos Aires, Editores del Puerto.

Raffin, Marcelo (2008), “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en *Lecciones y Ensayos*, n.° 85.

Raffin, Marcelo (2014a), “‘Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber’. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France”, en *Paralaje. Revista de Filosofía*, n.° 11.

Raffin, Marcelo (2014b), “Natureza e política: uma tensão no pensamento de Michel Foucault”, en *Ágora Filosófica*, vol. 1, n.° 2.

Raffin, Marcelo (2015a), “La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault”, en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 5, n.° 8.

Raffin, Marcelo (2015b), “La prisión, el surgimiento del ‘alma’ moderna y la producción de la verdad en la investigación *Vigilar y castigar*”, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, vols. 15/16.

Raffin, Marcelo (2017a), “La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parresía”, en *Dorsal.*

Revista de Estudios Foucaultianos, n.° 2.

Raffin, Marcelo (2017b), *La notion de politique chez Michel Foucault*, Trabajo de *Habilitation à diriger des recherches en Philosophie*, Universidad de París 8.

Raffin, Marcelo (2018a), "La noción de política en la filosofía de Michel Foucault", en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía,* vol. 29.

Raffin, Marcelo (2018b), "La política como resistencia en Michel Foucault", en *Revista de Filosofía Aurora*, vol. 30, n.° 50.

Raffin, Marcelo (2018c), "'La voluntad de saber' como instancia de la investigación foucaultiana de la biopolítica y la política", *Revista Opinião Filosófica*, vol. 9.

Raffin, Marcelo (2019), "*La voluntad de saber*. Entre el dispositivo de sexualidad y la gubernamentalidad", en López, Cristina; Raffin, Marcelo & Colombo, Agustín (comps.), *Pensar con Foucault hoy: Relecturas de* Las palabras y las cosas *y* La voluntad de saber, San Martín, UNSAM Edita.

Raffin, Marcelo (2020), "A noção de discurso em Michel Foucault", en Butturi Junior, Atilio; Braga, Sandro & Barbosa Soares, Thiago (orgs.), *No Campo Discursivo*: *Teoria e Análise*, Campinas, Pontes Editores.

Raffin Marcelo (2021a), "Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad", en *Revista Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, n.° 27.

Raffin, Marcelo (2021b), "Michel Foucault y la Revolución iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política", en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 10, n.° 18.

Raffin, Marcelo (2022), "Derivas de la biopolítica en la arena actual: las nociones de colonialidad y decolonialidad a partir de Michel Foucault", en *Meridional. Revista chilena de estudios*

latinoamericanos, n.° 19.
Raffin, Marcelo (2023), "El momento genealógico en Michel Foucault: continuidades y reformulaciones del pensamiento nietzscheano", en *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, vol. 12.
Revel, Judith (2008), *Dictionnaire Foucault*, París, Éditions-Ellipses.
Revel, Judith (2015), *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, París, Vrin.
Rojas Osorio, Daniel (2016), "Dos autocríticas de Foucault a *Las palabras y las cosas*", en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.° 1.
Rose, Nikolas (2007), *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Oxford, Princeton University Press.
Sabot, Philippe (2006), *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*, París, Presses Universitaires de France.
Sabot, Philippe (2019), "El estatuto del acontecimiento en el pensamiento de Michel Foucault. De *Las palabras y las cosas* a *La arqueología del saber*", en López, Cristina; Raffin, Marcelo & Colombo, Agustín (comps.), *Pensar con Foucault hoy: Relecturas de* Las palabras y las cosas *y* La voluntad de saber, San Martín, UNSAM Edita.
Sacchi, Emiliano (2014), *Biopolíticas: del organismo a la información. Aportes para un diagnóstico sobre la biopolítica contemporánea a partir de las transformaciones en el orden del saber-poder del siglo XX*, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
Sacchi, Emiliano & Saidel, Matías Lenadro (2015), "De la biopolítica a la estética de la existencia: ¿hacia una política de la vida?", en *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, vol. 2, n.° 3.
Sacchi, Emiliano (2016), "Umbrales biológicos de la

modernidad política en Michel Foucault", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.° 68.

Sacchi, Emiliano (2020), "Elementos para una genealogía de la crueldad neoliberal: gubernamentalidad, post-fordismo, acumulación originaria y colonialidad", en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.° 8.

Sacchi, Emiliano & Saidel, Matías Leandro (2020), "Reflexiones sobre violencia y subjetividad en el capitalismo neoliberal. Disciplinas, deuda y guerra contra las mujeres", en AA.VV., *Deuda, competencia y punición. Hacia una crítica del neoliberalismo como racionalidad de gobierno*, Buenos Aires, TeseoPress.

Saidel, Matías Leandro (2018), "Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo", en *Revista Ecopolitica*, n.° 21.

Saidel, Matías Leandro (2023), *Neoliberalism Reloaded. Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right*, Berlín, Boston, De Gruyter.

Salinas Araya, Adán (2014), *La semántica biopolítica. Michel Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar, CENALTES Ediciones.

Salinas Araya (2017), "El consentimiento como función estratégica. Del modelo ideológico al análisis tecnológico", en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.° 3.

Salinas Araya, Adán (2020), "El análisis foucaultiano del neoliberalismo. Elementos para un balance actual", en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.° 8.

Salinas Araya, Adán (2021), "El pasaje del Coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo", en Castro-Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (comps.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y* Nacimiento de la biopolítica, Madrid, Dado Ediciones.

Sauquillo, Julián (2011), *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza

Editorial.
Sauquillo, Julián (2015), “La ‘anarqueología’ como crítica del gobierno de los hombres por la verdad”, en Benente, Mauro (comp.), *Michel Foucault. Derecho y poder*, Buenos Aires, Ediciones Didot.
Sferco, Senda (2015), *Foucault y* kairós. *Los tiempos discontinuos de la acción política*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
Smith, Adam (2016), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. *Complete Works of Adam Smith*, Reino Unido, Delphi Classics, texto original publicado en el año 1776.
Vázquez García, Francisco (1987), *El análisis arqueológico-genealógico de Michel Foucault en el panorama de la historiografía francesa contemporánea. La revolución foucaultiana del saber histórico*, tesis de Doctorado en Filosofía y Letras (Sección Historia), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cádiz.
Vázquez García, Francisco (2020), *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de us*o, Madrid, Dado Ediciones.
Veyne, Paul (2008), *Foucault, sa pensé, sa personne*, París, Albin Michel.
Vignale, Silvana & Álvarez, Luciana (2022), “Prácticas de libertad en la gubernamentalidad neoliberal: notas para el ejercicio de las desobediencias”, en *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 22, n.° 1.
Villacañas, José Luis & Castro Orellana, Rodrigo (2018), “Prólogo: fragmentos filosóficos, talleres históricos”, en Villacañas, José Luis & Castro-Orellana, Rodrigo (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*, Madrid, Dado Ediciones.
Villacañas, José Luis (2020), *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Madrid, NED Ediciones.
Villacañas, José Luis (2021), “La última neutralización:

Ordoliberalismo y Foucault", en Castro-Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (comps.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y* Nacimiento de la biopolítica, Madrid, Dado Ediciones.

Wallenstein, Sven-Olov (2013), "Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality", en Nilsson, Jakob & Wallenstein, Sven-Olov (eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Estocolmo, Södertörn University The Library.

Waldenfelds, Bernard (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, (Wolfgang Wegscheider, trad.), Barcelona, Editorial Paidós.

Walton, Roberto (1993), *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Editorial Almagesto.

Webb, Michael (2013), *Foucault's archaeology. Science and transformation*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Yuing Alfaro, Tuillang (2017), *Tras lo singular. Michel Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Viña del Mar, CENALTES Ediciones.

Zamora, Daniel, (2016), "Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State", en Zamora, Daniel & Behrent, Michael, *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge, Polity Press.

Zamora, Daniel (2021), "En busca de una gubernamentalidad de izquierdas", en Castro-Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (comps.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y* Nacimiento de la biopolítica, Madrid, Dado Ediciones.

Acerca del autor

Iván Gabriel Dalmau

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), licenciado y profesor en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales (FSoc) de la UBA. Doctor en Ciencias Sociales y posdoctorado en Ciencias Sociales (FSoc-UBA). Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSoc-UBA), bajo la dirección del Dr. Marcelo Raffin y la codirección de la Dra. Cristina López. Profesor adjunto de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (EHUM-UNSAM) y docente auxiliar de Filosofía en la Carrera de Sociología (FSoc-UBA). En el IIGG, además de participar en proyectos UBACyT y subsidios PICT allí radicados, se desempeña como coordinador del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF), dirigido por Marcelo Raffin y Gabriela Seghezzo, y como codirector del Grupo de Estudios Críticos en Política, Derecho y Sociedad (PoDeS), junto a Valeria Thus, Marcelo Raffin y Alexis Álvarez Nakagawa. Coordinador del Comité Editorial de *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas* (IIGG-FSoc-UBA) y coeditor del blog *Intervenciones. Política, Derecho y Sociedad* (PoDeS-IIGG-FSoc-UBA). Por otra parte, codirige un proyecto de investigación centrado en la problematización foucaultiana de la política, dirigido por Cristina López (EHUM-UNSAM). Es miembro de la Red Iberoamericana Foucault, radicada en la Universidad Complutense de Madrid, e investigador externo del

Grupo “El problema de la alteridad en el mundo actual”, dirigido por el Dr. Francisco Vázquez García en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz. Ha realizado estancias de investigación como invitado en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad de Granada. Actualmente se desempeña, junto a Valeria Berros, como copresidente de la Academia Joven de Argentina (período 2024-2026).